ЛЕЙБНИЦ

СОЧИНЕНИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТОМ 109
ФН

Готфрид Вильгельм
ЛЕЙБНИЦ

СОЧИНЕНИЯ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 4

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА – 1989

ББК 87.3
Л42

Редактор тома,
автор вступительной статьи и примечаний
В. В. СОКОЛОВ

Перевод с французского и латинского
К. ИСТОМИНА и *Ф. СМИРНОВА*

Л $\frac{0301030000-102}{004(01)-89}$ Подписное

ISBN 5-244-00371-2

ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ «ТЕОДИЦЕИ» ЛЕЙБНИЦА

В заключительном томе издания философских сочинений Лейбница на русском языке читатель получает возможность ознакомиться с важнейшим произведением, опубликованным при жизни философа, в 1710 г.,— «Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла». Грекоязычный термин «теодицея» (который может быть передан русским словом «богооправдание»), резюмирующий весьма сложные взаимоотношения философии и теологии во времена античности, в эпоху Средневековья, Ренессанса и в XVII в., стал существенным термином историко-философской науки. В произведениях Лейбница, опубликованных в предшествующих томах (особенно в первом, где помещены основные его произведения по метафизике), проблема бога затрагивается в самых различных контекстах. Как показано во вступительной статье к 1-му тому, понятие бога наряду с понятием субстанции-монады — основные категории метафизики Лейбница[1]. Первая из них играет немаловажную роль и в его гносеологии, и в его учении о свободе. Однако при этом понятие бога вводится как бы попутно. Теперь же это понятие рассматривается специально. Автор привлекает большой религиоведческий материал (и отнюдь не только из истории христианства), затрагивает множество теологических споров и направлений как своего века, так и предшествующих. Он рассматривает философские учения древности, Средневековья, эпохи Возрождения и, конечно, своей эпохи (или, по крайней мере, касается их). Нередки и экскурсы в область современной ему науки о природе.

Огромные успехи естественнонаучной мысли той эпохи, раскрывшей бесконечность универсума, подлинные за-

[1] См.: *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 31—43.

коны движения светил вокруг Солнца (а не земли, как было убеждено человечество в течение многих веков господства теоцентрического мировоззрения), попытки показать естественное происхождение нашего мира — все это сильно пошатнуло тысячелетние библейские представления о сверхприродной личности бога, однажды создавшего мир природы и человека. Многие философы, озабоченные социальными последствиями такого ущерба религиозной вере, а также руководствовавшиеся основательными для их времени гносеологическими соображениями, подчеркивали, что даже самые глубокие достижения научного знания отнюдь не разрушают понятие бога. Отсюда ясно, почему Лейбниц в такой социально-мировоззренческой ситуации повторяет слова Фрэнсиса Бэкона, что только легкие глотки научного знания отдаляют человека от религии и бога, а более глубокие снова возвращают его к ним [2].

В «Теодицее» читатель встретит огромное множество имен философов, теологов, ученых — и первостепенных, сохраняющих свое значение до сих пор, и таких, которые теперь давно забыты и фигурируют лишь в специальных справочниках. Энциклопедические познания Лейбница продемонстрированы в «Теодицее» весьма обильно. Впрочем, можно и упрекнуть автора в том, что не все в его калейдоскопе имен, учений и концепций способствует прояснению его основных идей.

Чтобы читатель лучше уяснил мировоззренческо-социальную роль понятия бога в эпоху создания «Теодицеи», необходимо напомнить об огромной силе религиозной идеологии как явления массового сознания в ту эпоху. Реформационные движения XVI в., отколовшие от католицизма некоторые страны и провинции Западной Европы, где восторжествовали реформатские вероисповедания,— движения, сопровождавшиеся появлением ряда сектантских вероучений, весьма усложнили религиозную жизнь и религиозную борьбу в этих странах и провинциях. Это обстоятельство подметил Ф. Энгельс. Католическое мировоззрение, писал он, уже не могло удовлетворить крепнущий класс буржуазии. «Тем не менее и этот класс еще долгое время оставался в оковах всемогущей теологии. Все реформационные движения и связанная с ними борьба, происходившая с XIII до XVII столетия под религиоз-

² См., напр., наст. том. С. 329.

ной вывеской, были по своему теоретическому содержанию лишь многократными попытками бюргерства, городских плебеев и поднимавшегося вместе с ними на восстания крестьянства приспособить старое теологическое мировоззрение к изменившимся экономическим условиям и жизненному укладу новых классов» [3].

Религиозно оформленная социальная борьба дополнялась в эпоху написания «Теодицеи» и политической борьбой, особенно на родине Лейбница, в политически раздробленной Германии, где в одних государствах официальной религией оставался католицизм, а в других исповедовали протестантство. Философ усматривал важнейшую задачу в объединении церквей на основе разработанной им религиозно-философской доктрины как духовном средстве политического объединения Германии (в своих мечтах о таком объединении он далеко выходил и за ее границы). В этой религиозно-политической ситуации «Теодицея» тоже должна была сыграть определенную роль.

Вместе с тем ее главный замысел был сугубо мировоззренческим. Автор явно стремился разработать здесь теоретический синтез, который должен был дать убедительный ответ на животрепещущие вопросы об отношении бога к человеку в самых сложных проявлениях его жизни. В предисловии к своему произведению Лейбниц говорит о «двух знаменитых лабиринтах», которые издревле мучают человеческую мысль [4]. Один из этих лабиринтов «связан с великим вопросом о *свободе и необходимости*, преимущественно же о происхождении и начале зла», другой — с проблемой непрерывности (континуума), неделимости, бесконечности. Второй лабиринт является предметом размышлений одних лишь философов, он образует важнейшее содержание метафизики лейбницеанства. Социально много более значим первый лабиринт, ибо он «запутывает почти весь человеческий род» [5].

Действительно, проблема человеческой свободы, не только включающая человека в сложнейшую сеть социальных связей, но и ставящая его перед лицом всего бытия, концентрирует в себе в сущности всю моральную проблематику. Ее многообразные решения были немыслимы тогда вне религиозно-теологического контекста, вне той

³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 496.

⁴ См. также его работу «Два отрывка о свободе» // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 307—317.

⁵ См. наст. том. С. 53—54.

или иной трактовки понятия бога — самого древнего и глобального мировоззренческого понятия. В «Теодицее» сделана попытка проанализировать первый лабиринт, вопросы же, связанные со вторым, затрагиваются здесь попутно.

Многие философские мысли Лейбница, которые читатель встречал в предшествующих томах, он найдет и здесь. Особенно, конечно, идеи морального характера в их связи с понятием бога. Исследователи философии Лейбница установили, что такие идеи можно найти уже в его работах, относящихся к 70-м годам. В дальнейшем же сосредоточению философа на этом круге идей весьма способствовали его длительные беседы и переписка с прусской королевой Софией-Шарлоттой[6].

Важным событием философской жизни Лейбница была полемика с французским философом и публицистом Пьером Бейлем, настойчиво критиковавшим с позиций скептического рационализма метафизику Декарта, Спинозы и самого Лейбница (как и других философов), особенно в тех ее положениях, которые увязывали метафизику с проблемой бога, выдвигая доказательства его бытия и т. п.[7] Текст «Теодицеи» содержит множество цитат и ссылок на «Исторический и критический словарь» Бейля и на другие его произведения. Ее содержание в значительной мере определялось стремлением автора к опровержению идей Бейля и обоснованию собственной позиции. Большой интерес представляют в этой связи Предисловие и «Предварительное рассуждение о согласии веры и разума». Оно намеренно выдвинуто автором на первый план и предшествует трем основным частям.

Действительно, вопрос о соотношении веры и знания, веры и разума — один из главных вопросов гносеологии, трактующей средства, способы, возможности человеческого познания, отношение уже познанного к непознанному. Проблема соотношения веры и разума стала, можно сказать, самой значимой гносеологической проблемой средневековой философии, поскольку религиозная вера — будем называть ее фидеистической (несмотря на некоторую тавтологичность) — в течение многих веков господствовала над довольно скромным объемом знания (тогда обычно тесно связанного с философией, составлявшего с ней единый интеллектуальный комплекс). Вера базировалась на Священном писании, на Библии, непререкаемый авторитет которой, как было уверено тогда подавляющее большинство мыслящих людей, был прямо пропорционален тому множеству столетий, что протекли с тех пор, как возник этот документ. Знание же в первые века европейского Средневековья представляло собой в общем остатки античных наук, игравших служебную роль по отношению к религии и теологии.

Вместе с тем само содержание Библии, сложнейшего произведения, отразившего самые различные стороны исторической, социально-экономической и духовной жизни древних евреев (в Ветхом завете), а затем и других народов Римской империи (в Новом завете), требовало какого-то минимального осмысления. Состояние веры, не включающей в себя хотя бы малейшей рефлексии, просто невозможно. Поэтому экзегетика Библии (Ветхого завета) в сущности началась еще до возникновения христианства (у Филона Александрийского). Она продолжалась и в века патристики, и в эпоху Средневековья, когда знание научное («свободные искусства») и философское хотя и медленно, но крепло, углублялось. Суть схоластики как господствующей теологизированной философии состояла в привлечении определенных элементов логики («диалектики») к осмыслению и даже обоснованию догматов христианского вероучения. Некоторые из схоластиков, ступив на этот путь, заходили так далеко, что все догматы христианства ставили в зависимость от рассуждающей силы ума. Таков был, например, «рыцарь диалектики» Пьер Абеляр (упоминаемый в «Теодицее» наряду с Жильбером де ла Порре, его современником, и каталонским схоластиком XIII — XIV вв. Раймундом Луллием, разработавшим для доказательства догматов христианства своеобразный логический механизм). Но позиция последовательного теологического рационализма, совершенно неприемлемая для католической церкви (а в сущности и для любой другой), в принципе и не может быть реализована.

Значительно более распространенной в философии Средневековья (сначала в странах мусульманского, арабоязычного, Востока и Испании, а затем и в Западной Европе) стала так называемая теория двойственной истины, или двух истин. Она выражала углублявшийся конфликт между положениями Библии, претендовавшими на абсолютную истинность в отношении не только человека (мо-

---

[6] См. их переписку // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 3. 1984. С. 371—394.

[7] См. также три письма Лейбница к П. Бейлю // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 318—348.

ральной стороны его жизни), но и природы, и научным знанием. Хотя и слабый, но все ускорявшийся прогресс в понимании природы (стимулированный ознакомлением с античными философскими и научными идеями) разводил философско-научное знание и теологию уже в эпоху Средневековья.

Наиболее влиятельным в оппозиционной западноевропейской схоластике учением, развивавшим концепцию двойственной истины, стал латинский аверроизм, основывавшийся на воззрениях крупнейшего арабоязычного философа (аристотелика) мусульманского мира Ибн Рушда (Аверроэса, XII в.). Согласно латинским аверроистам (весьма близок к ним Пьетро Помпонацци, итальянский философ первой четверти XVI в., яростно осуждавшийся католическими церковниками,— он также упоминается в «Теодицее»), одно и то же положение (например, догмат о бессмертии индивидуальной человеческой души) может быть истинным согласно христианскому вероучению, но совершенно нелепым с позиций философии. Согласно другому варианту концепции двух истин, развивавшемуся поздними номинаистами, между философией (наукой) и религиозным вероучением не может быть ничего общего ни в их предметах, ни в применяемых ими методах познания. Предмет философии, а именно природа и человек, рассматриваемый как природное тело (что для средневековой философии было весьма редким исключением), познается на основе разума и связанного с ним опыта. Предмет же религии — духовный человек, моральная сторона его жизни, немыслимая без догматики и образов потустороннего мира, а основное средство их постижения — тексты Священного писания.

Поздние западноевропейские схоластики-номиналисты, которых Лейбниц высоко ценил[8], по существу полностью отрицали познаваемость религиозных догматов, отнюдь не отвергая их роли как главного практического средства руководства повседневным нравственным поведением народа. Здесь они смыкались с мистическими направлениями средневекового философствования. Лютер и Кальвин, вожди реформационного антикатолического движения, многократно упоминаемые в «Теодицее», по существу были мистиками и яростно поносили человеческий разум за его тщетные претензии познать тайны и обосновать догматы христианского вероучения.

[8] См.: Предисловие к изданию сочинения Мария Низолия... // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 3. С. 54—96.

У некоторых философов XVII в., например у Бэкона, Галилея, концепция двойственной истины еще не утратила своей прогрессивной роли в укреплении научно-философского комплекса знаний перед лицом мощной религиозно-догматической идеологии. Весьма последовательный философ Томас Гоббс, продолжавший традиции английского номинализма, совершенно отделил философию, отождествляемую с наукой и мыслимую как сугубо доказательное знание, от любой теологии, догматы которой не поддаются никакому осмыслению и не нуждаются в нем (автор «Левиафана» сравнивал их с таблетками, которые надо проглатывать не разжевывая). В этом отношении к Гоббсу был близок его младший современник Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате». Он решительно отказывал здесь Библии в какой бы то ни было ценности в деле познания природы (хотя и признавал за ней определенную роль в деле морального воспитания народа).

Среди множества различных воззрений на соотношение религиозной веры, всегда тяготеющей к беспрекословному подчинению авторитету Священного писания и догматов, накопившихся за многовековую историю церкви, и доказующего человеческого разума, разрушающего слепую авторитарность, весьма заметную роль играл скептицизм. Возникший в античной гносеологии, он был возобновлен в эпоху Возрождения. Не имея возможности входить здесь в сложную родословную скептицизма и раскрывать неоднозначность этого влиятельного направления европейской философии, укажем прежде всего на его антидогматичность (присущую ему уже в античности): направленный против закостеневших принципов схоластики, скептицизм показывал, что полнейшая устойчивость догматов религиозных вероисповеданий — лишь видимость. Среди скептиков, до предела заострявших антидогматическое жало этого направления, наиболее последовательным и активным был упомянутый уже французский мыслитель Пьер Бейль.

Полемика двух этих крупнейших представителей передовой философской мысли XVII в. определялась различием их позиций в решении проблемы отношения разума к религиозной вере, а также к рационалистической метафизике, поскольку она обосновывала бытие бога, выводила

некоторые его атрибуты и тем самым способствовала укреплению догматических притязаний религии. Правда, и скептицизм Бейля сочетался с общерационалистическими положениями. Бейль не допускал, например, никаких сомнений в незыблемости законов логики и истин математики. Уделяя большое внимание моральной проблематике, он был убежден, что нравственное сознание основывается на неких интуитивных убеждениях человеческой совести.

Совершенно иначе автор «Исторического и критического словаря» трактовал положения метафизики Декарта, Спинозы и в особенности Лейбница. Их умозрительные положения, фундамент которых составляет максимально широкое понятие бога, с позиций скептицизма Бейля совершенно несостоятельны. В отношении этих положений и даже в отношении бытия бога и тем более его действий никакие доказательства невозможны, ибо подобные доказательства полны противоречий. Непостижимость бога и его действий, на которой настаивало большинство теологов (в особенности протестантских), совершенно несовместима с утверждением рационалистов того же века об очевидности его бытия. Конфликт между религиозной верой и рассуждающим разумом, согласно Бейлю, неизбежен, неустраним ни при каких обстоятельствах. При этом вера сильнее разума, стоит над ним и нередко даже подчиняет его себе.

Сказанное не означает, что Бейль становился на позиции догматической теологии и поносил разум, как это некогда делали Лютер и Кальвин. К теологии он был в сущности равнодушен (и католики, и протестанты травили его), вскрывал множество проявлений аморализма деятелей христианской церкви, обосновывал принципиальную возможность атеистического общества (хотя признавал и социальную необходимость господствующих религий), но иногда подчеркивал и нравственную ценность ряда положений Священного писания. В целом французский скептик, доказывавший, в частности, и мнимость множества совершающихся в природе «чудес», которые для религиозно экзальтированной толпы служили наиболее очевидным доказательством непознаваемого божественного всемогущества, предвосхищал многие идеи французских просветителей XVIII в. (часть из которых стала воинствующими материалистами и атеистами, что было еще невозможно в век самого Бейля). Именно эти просветители, теоретико-познавательные воззрения кото-

рых основывались на принципах эмпиризма и сенсуализма, отвергли умозрительно-рационалистические построения метафизиков XVII в. К. Маркс в своем известном конспективном очерке развития западноевропейской философии Нового времени, содержащемся в «Святом семействе», охарактеризовал Бейля как мыслителя, «*теоретически* подорвавшего *всякое доверие* к метафизике XVII века и ко всякой метафизике вообще... Его оружием был *скептицизм*, выкованный из волшебных формул самой метафизики» [9]. Осмысливая существенные черты противостояния и взаимодействия веры и знания в своем веке, Бейль выводил философскую мысль в будущее. Позиции же рационалистической метафизики в XVII в. были еще весьма крепки и влиятельны.

Наиболее активное наступление на господствующие религии в этом мировоззренчески насыщенном и весьма противоречивом столетии велось именно с позиций рационализма, необычайно окрепшего тогда под влиянием мощного, самого интенсивного за все предшествующие времена, развития естественнонаучной мысли. Традиционные религии — не только католическая, но и протестантские, возникшие лишь в начале XVI в., но уже приобретшие свою догматическую и схоластическую традицию,— защищались, или обращаясь к мистике (это было свойственно прежде всего лютеранам и кальвинистам), или казуистически приспосабливаясь к некоторым положениям рационализма (что было присуще более опытным и изощренным католическим теологам).

Рационалистические перетолкования Священного писания с позиций картезианской философии и даже физики были предприняты некоторыми теологами Нидерландов, где философия Декарта уже при его жизни приобрела наибольшую популярность. С такого рода истолкованиями выступали и философы, как, например, Людвиг Мейер, примыкавший к спинозовскому кружку и опубликовавший в 1666 г. книгу «Философия — истолковательница Священного писания».

Применение рационалистических принципов к истолкованию Священного писания и тем более догматов христианских вероисповеданий и философами, и теологами иногда вплотную подводило к стиранию границ между ними. В этом отношении особенно показательны воззрения

---

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 141.

и деятельность так называемых *антитринитариев*, или *социниан*, часто упоминаемых в «Теодицее». Это направление, имевшее своих сторонников в различных странах Европы, было особенно влиятельным в Польше второй половины XVI — первой половины XVII в. В это время там, а также в Литве и Западной Руси существовало несколько десятков таких церковных общин, развивавших активную проповедническую и издательскую деятельность. Изгнанные в 1658—1660 гг. из католической Польши, социниане (или «польские братья») обосновались в Нидерландах, где продолжали свою деятельность (так, крупнейший их представитель Анджей Вишоватый опубликовал здесь произведение с характерным названием «Религия, согласная с разумом»), оказывая идейное воздействие на некоторых крупных философов (например, на Дж. Локка[10]). Хотя социнианство обычно трактуют как протестантскую разновидность религиозного вероисповедания, доза рационализма и критики главных догматов христианства в нем столь значительна, что в целом его весьма затруднительно отнести к какому-либо позитивному христианскому вероисповеданию. Не входя в подробности учения социниан (многие из них читатель найдет в различных местах «Теодицеи»), укажем на отрицание ими основного догмата христианства — догмата о единстве и одновременно трехипостасности внеприродного и личностного бога. По убеждению социниан, верховный бог един, а Иисус Христос (второе лицо триединого бога христиан) — великий человек, указавший людям путь к спасению, божественные же свойства он обрел только после воскресения. Антитринитарии, можно сказать, довели до предела те элементы рационализма, которые укоренились в традиционной схоластике.

Таковые, в частности, были связаны с позицией Фомы Аквинского (XIII в.), крупнейшего учителя католицизма, который, лавируя между различными «еретическими» направлениями в вопросе о соотношении веры и разума, а также стремясь утвердить положение о служебной роли философии по отношению к теологии, выдвинул формулу, согласно которой лишь немногие догматы христианского вероучения могут быть обоснованы разумом, подавляющее же их большинство не поддается никакому обоснованию.

[10] См.: *Нарский И. С.* Основное гносеологическое сочинение Лейбница и его полемика с Локком // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 2. 1983.

Но все эти догматы не антиразумны (как утверждали сторонники концепции двух истин), а *сверхразумны*. Они недоступны для слабого человеческого ума, но совершенно ясны для ума божественного. Поэтому религиозная вера, согласно Аквинату, не противоречит разуму, а подчиняет его себе, достигая полной гармонии с ним.

Используя ту же формулу о сверхразумности догматов христианского вероисповедания, социниане в противоположность Аквинату все же стремились положения христианского вероучения поставить под контроль разума. В соответствии с этим многие «чудеса», фигурирующие в Библии, они пытались трактовать как естественные, причинно обусловленные события. Принимая Священное писание в целом, социниане усматривали ошибки и неувязки в его второстепенных положениях, а также доходили до отрицания значения таких христианских таинств, как причащение и даже крещение, чем весьма способствовали развитию в различных кругах религиозного вольномыслия.

Необходимо, далее, указать, что важнейший термин «деизм» первоначально появился именно в социнианских кругах (он впервые зафиксирован в 1564 г.). Вводя этот термин, социниане хотели отвести от себя обвинения в атеизме, которые в ту эпоху защитники господствовавших официальных вероисповеданий охотно выдвигали против различных представителей религиозного вольномыслия (впрочем, возможно, что это слово впервые применили к ним швейцарские кальвинисты, чтобы отличить их от «чистых» атеистов). В дальнейшем, уже в XVII в., термин «деизм» стали связывать со сторонниками так называемой *естественной религии*. А это были уже собственно философы (в то время как социниане, будучи едва ли не главными представителями так называемого неконфессионального христианства, основывались прежде всего на Священном писании).

Концепция естественной религии сначала была обоснована французским философом Жаном Боденом в сочинении «Разговор семерых о возвышенных тайнах сокровенных вещей»[11], а затем английским философом Гербертом Чербери. Оба этих мыслителя исходили из того, что естественная религия, фактически тождественная у них

[11] Лейбниц был знаком с этим произведением. См. его «Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией» // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 85—102, 576.

с подлинной моралью и сводящая свою догматику к некоему рационалистическому минимуму, представляла собой первоначальную религию всего человечества, но в дальнейшем была различным образом искажена жрецами, руководствовавшимися корыстными интересами. Результатом такого искажения и стали различные официальные религиозные вероисповедания (иудаизм, христианство, мусульманство и другие). От догматически формализованных религий, контролируемых многочисленной иерархией священнослужителей, «естественная» отличается максимальной простотой. Ее рационалистические принципы разделялись множеством передовых философов в разных странах Западной Европы.

Приверженцем ее с первых же страниц своего Предисловия к «Теодицее» выступает и Лейбниц. Немецкий философ выражает здесь резко отрицательное отношение к догматическо-обрядовой стороне религиозного культа, выдаваемой за истинное благочестие. Весь этот отрицательный комплекс Лейбниц именует «царством тьмы». Между тем, пишет он, не кто иной, как Иисус Христос, «возвел естественную религию в закон и придал ей силу общепризнанного догмата» [12], после чего она распространилась по всей Римской империи. И задолго до Лейбница (например, уже Абеляр), и в его эпоху многие философы, отождествляя религию с моралью, представляли Иисуса Христа как героя и провозвестника подлинной моральности, которая в дальнейшей истории церкви была искажена множеством догматов и обрядов. Согласно Лейбницу, Иисусу Христу удалось сделать то, чего не получилось ни у одного из самых влиятельных философов,— превратить мудрость, основанную на разумной любви к богу, в верование народных масс.

Таким образом, с концепцией естественной религии у Лейбница связаны определенные просветительские мотивы (более сильные в тех случаях, когда он ссылается на факты и догадки современной ему естественнонаучной мысли). Они во многом определяют и основную задачу, решаемую в «Теодицее». В противоположность Бейлю, главное теоретическое намерение которого состояло в полном разъединении фидеистической веры и анализирующего разума (см. в особенности § 14 «Предварительного рассуждения...»), автор «Теодицеи» стремился примирить

[12] Наст. том. С. 51.

их, но примирить на основе разума, понимаемого максимально широко. Эту задачу Лейбниц пытается решить главным образом в разделе о согласии веры и разума.

Основное положение, из которого исходит Лейбниц в своих многократных попытках привести в гармонию разум и веру,— это принцип *сверхразумности* догматов, «тайн» христианской веры. Как мы видели, принцип этот был выдвинут еще Фомой Аквинским, пытавшимся таким путем вывести из-под удара сторонников концепции двух истин наиболее трудные для доказующего разума догматы христианского вероучения. Для Аквинта формула о сверхразумности ряда этих первостепенных догматов фактически означала утверждение слабости человеческого разума, закономерности его служебной роли в отношении католической веры. Та же формула, как отмечалось, спустя несколько столетий обосновывалась и антитринитариями-социнианами, причем у них она приобрела, можно сказать, противоположную тенденцию — к усилению контроля разума над положениями христианской веры. Но при всей смелости и определенной прогрессивности переосмысления данной формулы социнианами их рассуждения на эту тему в основном не выходили за пределы религии. Лейбниц же пытался придать формуле о сверхразумности положений веры вполне философский характер. К этому вела сама его концепция философского бога, определяющим атрибутом которого в сущности стала познавательная деятельность [13]. Лейбниц неоднократно подчеркивает роль разума как главного атрибута бога. Конкретные истины человеческого ума, с одной стороны, и истины откровения — с другой,— две разновидности всеобщего разума бога [14]. «...Свет разума,— пишет Лейбниц,— есть дар Божий в той же мере, что и свет откровения» [15].

Нетрудно увидеть, что в «Теодицее» рационалистическая концепция «естественной теологии» (восходившей к аристотелевскому учению о боге как важнейшему аспекту «первой философии», или метафизики, и противопоставлявшейся многими теологами и философами, включая Лейбница, «богооткровенной теологии», ориентированной только на Священное писание) весьма усилена. Бог по-

[13] См.: *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 34—38.

[14] Наст. том. С. 113.

[15] Там же. С. 94.

прежнему трактуется здесь как «сверхмировой разум», а однажды даже определяется как «внемировой разум»[16]. Таким образом, решая проблему соотношения веры и разума, Лейбниц делает акцент прежде всего на интеллектуализирующей стороне понятия бога. Не случайно он подчеркивает философские элементы у крупнейших христианских теологов, начиная с представителей патристики (см., например, § 6 «Предварительного рассуждения...»).

Лейбниц постоянно проводит различие между тем, что превышает разум, и тем, что *противоречит* ему (см. в особенности § 23 того же раздела). В таком различении он выступает как философ, последовательно придерживающийся своей рационалистической методологии. «Здравый и истинный разум» имеет дело только с истинами, не зависящими от опыта. Он представляет собой «неизменный и последовательный ряд истин»[17]. Понимаемый таким образом априорный разум, неотделимый от законов тождества и противоречия, в принципе подчиняет этим своим законам не только философию, но и теологию. Не проводя между ними полного отождествления, автор заявляет, что «никакой элемент веры не содержит в себе противоречия, хотя и не может быть подтвержден доказательствами столь же точными, как доказательства математические, при которых противоположное заключение может привести нас ad absurdum, т. е. к противоречию»[18].

Теологическое доказательство Лейбниц пытается осуществить на примере доказательства одного из центральных в христианском вероучении догматов — догмата троицы, утверждающего единство бога и его одновременное существование в трех лицах. Фома Аквинский считал этот догмат недоказуемым. Лейбниц же пытается логически осмыслить его, оговариваясь, однако, что слово «бог» он употребляет при этом в двух разных смыслах — то в смысле личности, то в смысле субстанции[19].

Решая проблему соотношения веры и разума утверждением сверхразумности положений веры, автор «Теодицеи» проводит между ними и то существенное различие, что деятельность разума, определяемая прежде всего вечными

[16] См. наст. том. С. 283.
[17] Там же. С. 75, 91.
[18] Там же. С. 90.
[19] См. там же.

истинами, позволяет в свете их *понять* (comprendre) самые глубокие начала всего сущего. Тайны же веры мыслящий ум может только *объяснить* (expliquer).

Здесь Лейбниц вступает уже на путь сближения положений вероучения с *чувственным знанием*, осмысляемым на основе закона достаточного основания. С большой натяжкой немецкий философ, весьма склонный к компромиссу с религиозной идеологией, сближает *фидеистическую* веру с *гносеологической* и даже с утверждениями науки его времени, поскольку эти положения, осмысляемые на основе закона достаточного основания, могут претендовать лишь на более или менее значительную долю вероятности, а не на стопроцентную достоверность, присущую истинам чистого разума. Например, говоря о догмате причащения телом Христа, автор «Теодицеи» проводит аналогию с действием тел на расстоянии (закон гравитации)[20]. Бейль объявлял непостижимыми все догматы веры. Лейбниц, отвечая ему, утверждает, что нет такой непостижимости, которой не соответствовала бы хоть какая-нибудь — пусть бесконечно малая! — доля вероятности. Точно так же можно считать, что непонятна, например, природа запаха и вкуса, хотя мы не в силах отказаться от чувственной веры в эту неизвестную для нас природу[21]. Теплота, свет, сладость и подобные им свойства, незадолго до этого объявленные Локком «вторичными качествами», по Лейбницу, не могут быть осмыслены в адекватных, предельно достоверных понятиях. Он уравнивает с ними тайны троичности, воплощения и др. (см., например, § 54 «Предварительного рассуждения...»). «В природе,— пишет Лейбниц,— существуют тысячи предметов, под которыми мы понимаем нечто, но которых мы тем не менее не понимаем»[22]. Положения и догматы христианского вероучения философ на пути компромисса — а такой путь представлял тогда историческую необходимость — отождествлял с множеством непознанных явлений бытия.

Часто подчеркивая, что «разум полезен вере, нисколько ей не противореча»[23], Лейбниц по существу ставит положения веры (фидеистической, не говоря уже о гносеологической) в зависимость от анализирующей и рассужда-

[20] См. наст. том. С. 88—89.
[21] См. там же. С. 101—102.
[22] См. там же. С. 120.
[23] См. там же. С. 130.

ющей силы разума. Такая позиция определяется основной доктриной его метафизики — доктриной предустановленной гармонии, согласно которой бог изначально в каждой из монад гармонично подчинил деятельность телесную ее духовно-мыслительной сущности. Но автор «Теодицеи», примиряя «царство природы» с «царством благодати», пытается решить здесь специфическую и весьма сложную задачу.

В истории религиозной мысли задача эта встала в незапамятные, еще дофилософские времена. Существенный, даже определяющий практический аспект религии составляет мораль, между тем уже на политеистической стадии религиозных представлений было замечено несоответствие между моральными качествами человека и тем, как складывается его жизнь: она сплошь и рядом тягостна, переполнена страданиями и несчастьями у самых хороших, морально безупречных людей. Не менее, если не более, часто люди скверные, безнравственные живут припеваючи. Это трагическое несоответствие еще острее стало осознаваться в условиях монотеистической религиозности. Ведь монотеистические религии отражают, с одной стороны, возрастающую сложность культур в условиях больших государственных образований, а с другой — углубление личностного сознания.

Одним из главных и чисто религиозных средств решения рассматриваемого несоответствия, особенно в условиях классового общества, стало развитие представлений о посмертном существовании человеческих душ, о компенсации за праведную земную жизнь жизнью посмертной, потусторонней. Развитие такого рода представлений — весьма существенная, даже первостепенная черта эволюции религиозного мировоззрения в сторону монотеистических вероисповеданий. В важнейших из них — христианстве, иудаизме и мусульманстве — представление о бессмертии индивидуальных (бестелесных) человеческих душ, как и о посмертном воздаянии, становится одним из главных вероисповедных устоев. В христианском вероучении, которое, естественно, более всего затрагивается в «Теодицее», эти представления стали основой идеи эсхатологии — учения о последнем, судном, дне, когда окончательно выявляются праведники и грешники, разводятся в противоположные стороны и направляются навечно в рай или ад (эсхатологические представления осложнены

и фантастическим изображением судеб самого материального мира).

В монотеистических религиях, особенно в христианской, совокупность названных представлений была весьма осложнена противоречием между учением провиденциализма о благом, в принципе максимально доброжелательном божественном руководстве человеческим (как и природным) миром и обилием в этом мире всякого рода зла — темных, болезненных, нередко и мучительных сторон человеческой жизни, как и множества отрицательных сторон всего бытия. Главная проблема теодицеи, четко выявившаяся уже в концепциях некоторых отцов христианской церкви (в особенности Августина, на которого неоднократно ссылается Лейбниц), состоит в том, чтобы снять с внеприродного бога, творца и промыслителя всего сущего, ответственность за многообразное зло в подчиненном ему мире, показать, что между наличием этого зла и всеблагой природой бога нет никакого противоречия.

Эту весьма трудную проблему, над которой билось множество теологов — а характер этой проблемы нередко превращал их размышления в философские,— и сделал предметом своих размышлений автор «Опытов теодицеи...». «Философы,— пишет Лейбниц,— решали вопрос о необходимости, о свободе и начале зла; теологи присоединили к ним вопросы о первородном грехе, о благодати и предопределении» [24]. Своеобразие «Теодицеи» состоит в попытке чисто философски решить и теологические вопросы, но это далеко не всегда удается сделать.

В Предисловии, в котором автор стремится сформулировать свою позицию обобщенно, читатель найдет изложение основной проблематики всего произведения. «Предварительное рассуждение...», в основном нами уже рассмотренное, в сущности выявляет гносеологический фундамент всякой религиозно-философской проблематики, и в особенности столь важной, как проблема добра и зла, решаемая в отношении бога, человека и мира. Согласно Лейбницу, «зло можно понимать метафизически, физически и морально. *Метафизическое зло* состоит в простом несовершенстве, *физическое зло* — в страдании, а *моральное* — в грехе» [25]. В соответствии с этим основной раздел распадается на три части. В первой из них поставлены

[24] Наст. том. С. 60.
[25] Там же. С. 144.

общие вопросы теодицеи, вторая рассматривает по преимуществу вопросы оправдания морального зла, а третья — зла физического. В последнем из четырех Приложений дано краткое изложение всего произведения. Деление основного раздела на три части весьма условно, ибо каждая из частей трактует проблемы бога, души, причинности, закономерности, необходимости и свободы, иногда переплетающиеся на одной и той же странице.

Едва ли не главная трудность в уяснении содержания «Теодицеи» определяется не только, и даже не столько, таким переплетением (осложненным постоянным цитированием самых различных источников), но и тем, что автор писал философское произведение, часто ориентируясь на богословскую проблематику, которую он пытался сделать органическим элементом своей концепции. В особенности это относится к рассмотрению проблемы свободы воли, свободы и тесно связанной с ними моральной проблематики. Неизбежный компромисс Лейбница-философа с теологией объясняется не только его социальными позициями, но и характером самой проблематики, как она могла быть поставлена в его время. Мы убеждаемся в этом при рассмотрении главной проблемы всего произведения — проблемы бога.

Пожалуй, самой фундаментальной попыткой обоснования необходимости зла в человеческом и природном мире была классическая дуалистическая мифологема, восходящая к иранскому пророку Зороастру (Заратуштре, VII — VI вв. до н. э.). Согласно его учению, мир искони расколот на два равноправных начала — свет и тьму, жизнь и смерть, добро и зло (олицетворяемых противоположными божествами — Ахурамаздой и Анхра-Майнью). Лейбниц уделяет этому учению особое внимание, ибо оно трактует зло как неискоренимое начало бытия. Трансформированное в III в. в манихейство, в котором зороастризм сочетался с некоторыми представлениями формировавшегося христианства, это дуалистическое учение стало идейной платформой таких народных («еретических») движений Средневековья, как движение павликиан, богомилов, катаров.

Августин, подпавший на некоторое время под влияние манихеев, став затем крупнейшим идеологом христианства, превратился в непримиримого врага их учения. В своей борьбе против манихейства автор сочинения «О граде Божием» и других произведений опирался на

философскую доктрину Плотина, трактовавшего весь видимый мир как эманацию (излучение) единого сверхприродного, божественного начала. Вместе с тем в отличие от Плотина он трактовал человеческий и природный мир как творение личностного и абсолютно благого бога. Все сотворенное имеет признаки его необходимой благости. Степень благости определяет иерархию бытия, в которой духовное убывает, а телесное нарастает по мере нисхождения к человеку, природе и материи. Зло с этой объективно-идеалистической позиции — только определенная степень добра, убывающая степень божественного присутствия, а не нечто, существующее совершенно самостоятельно, как утверждали манихеи. Человек, жалующийся на злосчастие своей судьбы, должен всегда помнить о том, что с ним может приключиться и нечто еще более тягостное, и поэтому в любой ситуации должен благодарить всевышнего за ту меру добра, которой он его наделил.

Схематично изложенную здесь теодицею Августина, вводившего под воздействием неоплатонизма диалектическую идею общего и частного, универсального и индивидуального, в общем развивает в своем произведении и Лейбниц. Уже в Предисловии он подчеркивает, что зло «попущено как condicio sine qua non добра...» [26]. «Ограниченность или изначальное несовершенство созданий,— развивает он ту же мысль в 1-м Приложении,— производит то, что наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо. Это в некотором роде беспорядки в частностях, которые, однако, удивительным образом открывают красоту целого, подобно тому как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной» [27]. Итак, зло следует понимать не как нечто необходимое, а как нечто весьма относительное. Конкретизация Лейбницем идеи об относительности зла и абсолютности добра показывает, что в его эпоху проблема теодицеи стала значительно более сложной как в социальном, так и в интеллектуальном — научном и философском — отношениях.

Для лейбницевской теодицеи характерно постоянное утверждение единства бога, божественной природы, без чего невозможно объяснить, по его убеждению, и единство

---

[26] Наст. том. С. 72.
[27] Там же. С. 409—410.

всего мира как порождение бога. С самого начала произведения подчеркивается, что бог ни в коем случае не должен мыслиться как раздвоенное существо; между тем даже Бейль при всем своем скептицизме отдал дань этому представлению, по его мнению наиболее адекватно объясняющему происхождение добра и зла.

Отвергая существование двух противоположных богов зороастризма — манихейства, Лейбниц должен был считаться и с тем, что сама христианская доктрина основывалась на понятии *триединого* бога. Выше говорилось о том, что автор «Теодицеи» пытался логически обосновать этот основополагающий догмат. В этом же произведении философ дает и другую интерпретацию догмата троицы (в частности, в § 149—150 основного раздела) [28]. Трехипостасность бога он трактует как наличие в его сущности трех компонент, трех начал — *могущества*, выражающего главенствующую роль бога-отца, *разума* (мудрости), отождествляемого с сыном божиим как божественным словом (логосом), и *воли* (любви), отождествляемой со святым духом. Могущество предшествует в боге как разуму, так и воле, и по существу Лейбниц отождествляет его с силой, пронизывающей весь универсум и составляющей суть монады как умопостигаемой единицы активности. Как говорилось выше, философский рационализм и панлогизм Лейбница заставил его выдвинуть на первый план познавательный атрибут божественного существа. Здесь же мы видим, что такая трактовка догмата о триединстве бога в действительности вносит в него значительную рационалистическую поправку, в результате чего становится очевидной интеллектуализирующая сторона понятия бога.

Вопрос о происхождении зла, рассматриваемого максимально широко — как наличие не только несовершенств, тягостей и несчастий в человеческой жизни, но и всякого рода изъянов в окружающей человека природе, был поставлен уже древними философами — Платоном, Аристотелем, стоиками. Хотя проблема единого бога играла в их воззрениях немаловажную роль, но все же у них отсутствовала идея сверхприродного бога-творца, исторгающего все бесконечное многообразие сущего из ничего, из небытия. Названные философы, главным образом Платон и Аристотель, в сущности оставались дуалистами, поскольку они исходили из предвечного существования материи как начала предельно пассивного и бога как средоточия максимальной активности. Лейбниц ясно сознавал это обстоятельство. «Древние,— отмечал он,— приписывали причину зла *материи*, которую они признавали несотворенной и независимой от Бога...» [29] Действительно, ограничивающее и искажающее воздействие всегда пассивной материи, по Платону и Аристотелю,— основная, если не единственная, причина многочисленных несовершенств природы и самого человека, ибо это воздействие с необходимостью деформирует, искажает самосущий, абсолютный свет предвечных идей как проявления сверхприродного, божественного начала.

Присущий христианскому мировоззрению глобальный креационизм, утверждавший творение всего многообразия мира и человека «из ничего» и дальнейшее постоянное попечение о них, возлагал на бога непосредственную ответственность за бесчисленные несовершенства в природе и многообразные проявления зла в человеческом мире. Выше мы видели, каким образом Августин, один из главных философствующих теоретиков христианского вероучения, пытался смягчить факты зла и даже отрицать наличие подлинного зла как существенной характеристики бытия, опираясь на философскую доктрину неоплатонизма.

Лейбниц принимает креационистский догмат христианства о творении богом мира из ничего. Вместе с тем он ограничивает этот основополагающий догмат утверждением о творении богом только материи, с чем читатель не раз встретится в «Теодицее». В других же местах этого произведения Лейбниц проводит главную идею своей метафизики — о творении богом субстанций-монад, внешней оболочкой которых является материя. Говоря о непосредственном творении богом материи, автор «Теодицеи» от своей общедеистической позиции отходит в сторону теизма. Как выявлено во вступительной статье к 1-му тому, такое вынужденное обращение к внеприродному богу-творцу стало у Лейбница выражением мистифицирующей функции понятия бога. Эта сторона данного понятия фиксировала наиболее важные свойства природного и человеческого бытия, необъяснимые для тогдашней науки и философии.

---

[28] См. также: Монадология // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 413—429.

[29] Наст. том. С. 143.

Однако необходимо еще раз подчеркнуть, что в истории позднеантичной, средневековой, ранессансной философии, и в особенности философии эпохи Лейбница, можно проследить определенную, впрочем далеко не однозначную, трансформацию представлений об отношении бога-творца к созданному им миру. Такая трансформация выразилась в том, что у большинства философов XVII — XVIII вв. (за исключением французских материалистов XVIII столетия) преобладало деистическое истолкование этого отношения, минимизировавшее роль бога в человеческом и природном мире. Его сверхъестественные действия были отнесены к некоему предельно далекому по времени креационистскому действию, созиданию основного начала, монады, после чего космические и природные процессы идут сами собой. «Бог,— пишет Лейбниц,— сотворил субстанции и дал им необходимые для них силы... после этого он предоставил уже им самим действовать, а сам только сохраняет их, не оказывая им никакой помощи в их действиях» [30].

Деистическая минимизация роли бога, выдвижение на первый план интеллектуализирующей стороны понятия бога ставили перед Лейбницем проблему *чуда*. Представления о чудесах играли огромную, можно сказать, определяющую роль в массовой религиозной жизни, а проблема чуда занимала первостепенное место в концепциях как теологов, так и философов.

Для углубления гносеологического содержания философии показательна сама эволюция проблемы чуда. Фундамент ее в религиозных вероучениях, в особенности христианском, был заложен ветхозаветным мифом о творении всемогущим богом всего бесконечно разнообразного бытия из полного небытия в течение нескольких дней. Миф этот, с одной стороны, был ультрафантастическим преувеличением творческих возможностей человека, а с другой — отражал крайнюю смутность его представлений о структуре и эволюции космоса, природы с ее бесконечным многообразием, и в особенности, конечно, смутность понимания человека как завершающего звена всей природной иерархии и субъекта всех поразительных мистерий духа. При всей влиятельности этого мифа, укоренившегося в сознании народных масс (усиленно внедрявшегося, разумеется, под воздействием церкви), не следует думать, что он безраздельно царил в общественном, и в частности в философском, сознании. Многотысячелетние наблюдения над природой, созерцание бесчисленных явлений жизни, происходящих без вмешательства человека со всем его искусством, издревле рождали некреационистские представления и мифы, согласно которым более или менее безличный бог непрерывно, вне определенного времени порождает все природное многообразие, включая человека. С такого рода представлениями, в основе которых лежали *биоморфные аналогии,*— представлениями, получившими в европейской философии Нового времени наименование *пантеистических*, христианство вело упорную борьбу.

[30] Наст. том. С. 147.

Сколь бы незначительным ни было развитие реальных знаний о природе и человеке в древности и в Средневековье, оно рождало многочисленные сомнения в действительности тех или иных чудес. Ведь гносеологический корень веры в чудеса заключался в отсутствии знаний конкретных причин явлений природной и человеческой жизни. По мере же накопления таких реальных знаний вера в чудеса ослабевала. Поэтому неудивительно, что уже отцы христианской доктрины, в частности тот же Августин, стремясь избежать компрометации этой доктрины (что было неизбежно при обнаружении мнимости многих чудес), нередко выступали по крайней мере против всякого рода преувеличений, связанных с чудесами.

Наиболее передовые философы XVII в., рационалистическая методология которых была ориентирована на начавшее тогда бурно развиваться естествознание, предприняли настоящий поход против весьма устойчивых представлений о чудесах. Активным участником такого похода был Пьер Бейль. Принципиальным врагом каких бы то ни было чудес стал также Спиноза. Последовательнейший и даже крайний сторонник механистического детерминизма, решительно перечеркивавший случайность, трактуя ее как субъективную категорию человеческого сознания, результат непонимания реальных причин происходящего, автор «Богословско-политического трактата» называл представления о чудесах как явлениях сверхъестественных и тем более противоестественных совершенно абсурдными.

Противником представления о чудесах как о беспричинных явлениях в сфере природы и в человеческом мире выступил и Лейбниц. Это вытекает из основного учения

его метафизики — концепции предустановленной гармонии, соответствия «царства природы» и «царства благодати» [31]. С одной стороны, царство природы служит царству благодати, с другой же — именно поэтому царство благодати также в определенном смысле приспособлено к царству природы. Совершенство мироздания и человека как его органического элемента выявляет их мудрейшего виновника, искуснейшего мастера, называемого у Лейбница величайшим архитектором, заботливейшим монархом и другими именами. «Теодицея», тоже основывающаяся на этом учении, которое автор считал наиболее глубоким и ценным в своей метафизике, дает для его обоснования дополнительный материал.

Определенная запрограммированность монад божественным разумом объясняет дальнейшее развитие все более высоких организаций. На это, в частности, указывается в Предисловии к «Теодицее». «Я... допускаю... сверхъестественное только в начале вещей, в отношении первого образования животных или в отношении первоначального утверждения предустановленной гармонии между душой и телом; поэтому я признаю, что образование животных и связь между душой и телом являются уже делом столь же естественным, как и другие естественные действия, самые обыкновенные. Это почти то же, что обычно думают об инстинкте и об удивительных действиях животных. В этом признают существование разума, но не в животных, а в том, кто их создал» [32]. Поэтому реальное исследование природы может совершенно отвлечься от ее незапамятного творения. Главное же — такое исследование становится возможным в результате изгнания представлений о чудесном, беспричинном появлении любых вещей или фактов. Деистическая позиция Лейбница гарантирует возможность надежного познания, ибо «в настоящее время Бог наверное не может ничего изменить без ущерба для своей мудрости...» [33].

Но было бы непозволительным упрощением приписывать Лейбницу полное отрицание чудесного в сфере бытия, как это присуще, например, Гоббсу и Спинозе. Автор «Теодицеи» все же допускает такие явления, которые выше человеческого понимания. Например, в «Предварительном

[31] См.: *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 52—55.
[32] Наст. том. С. 67—68.
[33] Там же. С. 161.

рассуждении...» говорится о том, что существуют чудеса, совершаемые Богом, например, посредством служения ангелов [34]. Но ангелы здесь — не просто реликт христианской религиозности (полностью исчезнувший у тех же Гоббса и Спинозы). Ангелы у Лейбница были онтологизацией высших познавательных и моральных сил человеческого существа. По его мнению, «искусство ангелов отличается от нашего только степенью совершенства...» [35]. Для человеческого познания остается пока недоступной не только деятельность ангелов, но и многое, что находится в недрах земли. Аналогичным образом неясны пока происхождение и суть пятен на Солнце и движение комет. Но Лейбниц не сомневался в том, что потомки проникнут в эти тайны. Интеллектуализация, рационализация понятия бога перечеркивает идею чуда даже в таких неясных пока случаях, ибо «Бог ничего не может творить без оснований, даже когда творит чудеса...» [36].

Закономерно, что теодицея нередко трансформируется у Лейбница в *космодицею*. Проблема же космоса заключает в себе в его философской доктрине вообще и в «Теодицее» в частности значительные трудности и противоречия.

Они порождаются главным образом тем, что Лейбниц, один из крупнейших основоположников математического естествознания, в частности механики, Нового времени, вместе с тем в своей метафизике-монадологии в отличие от большинства философов, последовательно проводивших в своих доктринах линию механистического редукционизма, восстанавливал *качественную* интерпретацию бытия, особенно жизни, кульминацией которой был человек. Придерживаясь положений астрономии и космологии Нового времени, автор «Теодицеи» разделяет идею гелиоцентризма в отношении нашего космоса, он убежден в бесконечности универсума и в бесчисленности составляющих его миров, при этом, возможно, и населенных (не обязательно такими же существами, какие живут на Земле,— см., в частности, § 19) [37]. Но бесконечность универсума с бес-

[34] См. там же. С. 77.
[35] Там же.
[36] Там же. С. 275.
[37] В советской (как, впрочем, и в зарубежной) литературе имеется и другое истолкование его концепции мира, универсума. Согласно этому истолкованию, Лейбниц допускает множество миров только в качестве *возможных*, мыслимых, а бог творит наш мир как единственный и уже в силу этого наилучший из всех возможных. См., напр., *Майоров Г. Г.* Лейбниц как философ науки // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 3. С. 25.

численностью его миров приходит в кричащее противоречие с идеей бога, трактуемого в личностном смысле, бога-творца, ибо одна актуальная бесконечность не может создать другую. Перед Лейбницем, как и перед его предшественниками — Декартом, Гоббсом, Спинозой, встала огромная философская трудность: каким образом бесконечный универсум может быть мыслим в качестве целостного? Сама идея протяженного в бесконечность и без конца делимого континуума, издревле занимающая умы философов, заключает в себе именно это противоречие, ибо «бесконечное, т. е. совокупность бесконечного числа субстанций, собственно говоря, не составляет целого...» [38].

Решение этой проблемы дано Лейбницем (как до него Декартом, да и Спинозой) в духе идеи *оконеченного* мира. Наш космос, наш конкретный мир, созданный — пускай и опосредствованно — богом-творцом, в сущности мыслится *конечным* миром. Можно утверждать, что так всегда разрешается противоречие между потенциальной бесконечностью, которую невозможно исчерпать, и актуальной бесконечностью, с которой и отождествляется бог, мыслится ли он личностно (в деизме) или безлично (в пантеизме). Биоморфно-органистическое понимание мира, преобладавшее в древности и во многом возродившееся в ренессансной натурфилософии, платоновско-неоплатоническая идея объемлющей и оживляющей космос мировой души тоже приводили к представлению о конечности мира в пространстве, но не во времени. Лейбниц отвергает такую трактовку, и не только потому, что она обычно сочеталась с пантеистическими представлениями, объединявшими бога (отождествлявшегося некоторыми натурфилософами с мировой душой) с природой.

Деистическая позиция Лейбница открывала перед ним, как и перед многими современными ему философами, возможность решить старую проблему соотношения естественного и искусственного в пользу искусства человека, который в ту эпоху, когда наука стала рождать довольно совершенную технику, все более возвышал себя над природой. Космической проекцией такого человека и стал деистический бог, выступающий в «Теодицее» не только

Впрочем, и весь потенциально бесконечный универсум по отношению к актуально бесконечному богу можно мыслить как единый, *оконеченный* мир. Бесчисленное множество других миров можно мыслить как нереализованные возможности в уме бога (см. наст. том. С. 135).

[38] Наст. том. С. 267.

как монарх, но и как архитектор мироздания. В качестве такового «Бог творит из материи прекраснейшую из всех возможных машин...» [39].

Образ мироздания как «машины», создаваемой богом, имел свои предпосылки в античном философском универсуме (особенно в пифагорейско-платоновском круге идей). Он возродился в позднем Средневековье и раннем Ренессансе (Николай Орем, Николай Кузанский), отражая новые успехи производящего человека. В деистических построениях XVII — XVIII вв., когда европейское человечество шло к своей первой промышленной революции, идея мира как грандиозной космической машины стала одной из определяющих философских идей, обобщенных в образе внемирового, божественного мастера.

Лейбниц в общем тоже руководствовался этой идеей, но она не сочеталась у него с крайним механицизмом, не сводилась к механистическому редукционизму, какой был свойствен Галилею, Декарту, Гоббсу, Спинозе. Напомним, что Лейбниц различал механизм искусственный — машину в собственном смысле этого слова — и механизм природный [40]. В последнем случае этот грекоязычный термин в сущности употребляется метафорически, выражая сверхъестественность божественного творчества. Целостность, присущая естественному механизму, каковым является растение, животное, человек, в отношении своей сложности и устойчивости многократно превосходит целостность искусственных механизмов. И созидание такого механизма, согласно Лейбницу, не под силу никакому человеку, ибо бог «бесконечно искуснее часовых дел мастера, создающего машины и автоматы, производящие такие действия, как если бы они зависели от разума» [41].

Деистические воззрения, сохранявшие сверхприродность бога, воззрения, преобладавшие едва ли не у подавляющего большинства философов XVII — XVIII вв., ориентировавшихся на законы и факты развивавшегося естествознания, отличались тогда значительным разнообразием. Ф. Энгельс, имея в виду главным образом английский деизм этой эпохи, писал о деистской форме материализма [42].

[39] Наст. том. С. 215.
[40] См.: *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 47—48.
[41] Наст. том. С. 263.
[42] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 311.

Вероятно, Энгельс развивал здесь более раннюю формулу Маркса, который в 1845 г. писал в «Святом семействе», что «деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» [43]. Но Лейбниц не был материалистом — в значительной мере потому, что не только в своем истолковании природы, особенно живой, но и тем более в понимании человека был антимеханицистом, восстановившим принцип имманентной целесообразности. Для Лейбница деизм (и прежде всего концепция «естественной религии») также в известной мере служил средством дистанцирования от догматики официальных религий. Однако, с другой стороны, как мы видели, он стремился к разработке такой рационалистической религиозной доктрины, которая могла бы стать платформой объединения некоторых — а при благоприятных условиях и всех — христианских вероисповеданий. Это обстоятельство во многом объясняет то, что деизм Лейбница, в особенности как он предстает перед нами в «Теодицее», является, с одной стороны, средством дистанцирования от официальных вероисповеданий, а с другой — способом определенного смыкания с ними (по крайней мере с некоторым содержанием их догматики).

Телеологическая система монадологии, представлявшая важнейший аспект деизма Лейбница, подводила к *принципу развития* в понимании бытия, мыслимого как единая цепь, простирающаяся от простейших неорганических (с современных позиций) форм до сложнейших феноменов человеческого сознания и самосознания. В этой связи понятие бога играло у Лейбница в некотором роде позитивную роль. Для уяснения ее необходимо учитывать, что автор «Теодицеи» противопоставлял себя не только теологам, но и тем философам (типа Гоббса и Спинозы), которые упрощенно, последовательно механистически понимали причинность — как однозначную, фатальную необходимость.

В метафизике Лейбница (в аристотелевском, традиционном, понимании этого термина) была заключена диалектика, наиболее глубокая в тогдашнюю эпоху. Глубина диалектики великого энциклопедиста определялась как его стремлением к осмыслению целостности мира в условиях все более углублявшейся дифференциации научного

[43] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 144.

знания (крупнейшая заслуга в этом принадлежала самому Лейбницу), так и имплицитно содержащейся в его монадологии идеей развития природы. Однако в ту эпоху идея эта находилась в самой начальной стадии развития. В частности, оставалось неясным, какая сила движет бытие ко все более высоким духовным и телесным формам. Как известно, всеобъемлющее решение этой особо важной мировоззренческой задачи смогла дать только теория материалистической диалектики. Лейбниц же, отвечая на этот вопрос, прибегает к идее бога. Во многих местах «Теодицеи» он подчеркивает, что бог всенепременно «избирает и создает наилучшее» [44]. Столь ценное постоянство верховного владыки, согласно Лейбницу, и лежит в основе все усложняющейся структуры бытия; оно же все более настойчиво направляет человека на путь подлинной свободы.

Различие позиций двух крупнейших метафизиков той эпохи, Спинозы и Лейбница, в аспекте их отношений к диалектике отразилось в «Теодицее». «Спиноза... — пишет Лейбниц,— весьма определенно учил о слепой необходимости, отвергая ум и волю у творца вещей...» [45] Действительно, нидерландский философ, констатирует Лейбниц, признавал в боге мышление (cogitatio), но отказывал ему в наличии разума (intellectus). Напомним читателю, что из двух известных нам атрибутов спинозовской субстанции (отождествляемой как с богом, так и с природой) — протяженности (отождествляемой с материей) и мышления последнее рассматривается не столько как деятельность чувственная, сколько как деятельность дедуктивно-логическая и интуитивная. Мышление истолковывается как извечное свойство бытия, как нечто параллельное протяженной материи. Эта позиция Спинозы совершенно метафизична, т. е. антидиалектична. Пантеистическая метафизика Спинозы, трактующая мир как вечное настоящее, полностью исключает принцип развития (хотя в некоторых других отношениях философское учение Спинозы содержит в себе глубокие диалектические идеи).

Связь метафизики Лейбница с понятием личностного бога, наделенного разумом и не имеющего вместе с тем непосредственного отношения к миру природных вещей и к человеку, выражала фундаментальное свойство бытия. Бог, по мысли Лейбница, стимулировал усложнение бы-

[44] Наст. том. С. 245.
[45] Там же. С. 251.

тия, столь близкое развитию, и в качестве верховного, предельного разума выступал как последняя цель процесса усложнения монад.

В отличие от Гоббса, Спинозы и других механистических редукционистов, принимавших простейшую модель причинности: причина порождает действие, что приводило их к идее однозначной необходимости, полностью исключающей случайность, в методологии Лейбница значительную роль играл закон достаточного основания и базирующаяся на нем идея вероятности, выбора среди множества возможностей. «Наше ... учение,— пишет Лейбниц,—основывается на природе возможностей, т. е. на природе вещей, не заключающих в себе противоречия» [46]. Разумеется, Лейбниц распространял закон вероятности на весь универсум, мыслимый как арена деятельности бога. Беспредельное могущество бога перед лицом бесчисленных возможностей не означает какого-либо произвола. Для него полностью исключена «возможность творить невозможное», вопреки убеждению многих мистиков. Бог определяется к действию «вечными истинами», царящими в его уме. Важнейшей особенностью божественного существа является то, что «Бог избирает наилучший из всех возможных миров» [47]. Перед нами знаменитое положение Лейбница (читатель «Теодицеи» встретит его не раз), которое заключает в себе как физический, так и моральный смысл.

Физический смысл этого положения состоит в представлении о стройности нашего мироздания, поскольку «пути Божии наиболее просты и единообразны». «Бог не мог создать чего-либо лучшего, чем создал, сообразно с отношением к целому» [48].

Моральный смысл, заключеный в положении о том, что наш мир — наилучший из всех возможных миров, составляет убеждение в видимости того зла, которое множество близоруких людей, неспособных к глубокому постижению целостного мира, находят в нем, постоянно сетуя на всевышнего. Заблуждение этих людей, утверждает Лейбниц, происходит прежде всего оттого, что они «обыкновенно думают, будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой части его» [49]. Между тем само понятие

[46] Наст. том. С. 251.
[47] Там же. С. 244.
[48] Там же. С. 276, 355.
[49] Там же. С. 279.

целостности включает огромное разнообразие ее элементов. А такие элементы, рассмотренные вне контекста целостности, могут выглядеть весьма несовершенными, ущербными в том или ином отношении. Как пишет автор «Теодицеи», «существует *природное несовершенство* в каждом *создании* еще до греха, так как всякое создание по самому существу своему ограниченно; откуда следует, что оно не все знает, может заблуждаться и совершать другие ошибки» [50].

Примесь богословской терминологии не может скрыть диалектики целостности и частичности, выявляемой в «Теодицее» главным образом в онтологическом плане. Диалектика присуща самой структуре бытия, что совершенно четко сформулировано в § 31, где подчеркивается, что «должны существовать различные степени совершенства вещей и различного рода ограниченность» [51]. Одно из таких ограничений и даже «модель первоначальной ограниченности созданий» представляет собой «природная инерция тел», которую первоначально подметили, по Лейбницу, Кеплер и Декарт [52]. Здесь мы опять-таки встречаемся с тенденцией Лейбница наполнить теологические представления философским и даже физическим содержанием.

Сходная тенденция наблюдается, когда Лейбниц обращается к проблеме человека. Но здесь сразу следует заметить, что степень натурализма в его понимании человека значительно меньше, чем в философских доктринах Гоббса и Спинозы, с которыми он здесь довольно часто полемизирует. Идеализм Лейбница допускает в истолковании человека в общем лишь незначительную долю натурализма — такую, без которой он никак уже не мог обойтись.

«...Человек,— пишет Лейбниц,— есть маленький бог в своем собственном мире, или в *микрокосме*, управляемом им на свой манер; он творит в нем нечто удивительное, и его искусство часто подражает природе...» [53] Как помнит читатель, решение проблемы соотношения природы и искусства включало у Лейбница идею божественного мастера, искусного творца природной архитектуры. Древняя идея тождества микро- и макрокосмоса допускала как материалистическую, так и идеалистическую интерпрета-

[50] Там же. С. 144.
[51] Там же. С. 150.
[52] См. там же.
[53] Там же. С. 230.

цию (в зависимости от направленности объяснения): от мира к человеку или наоборот. Укрепление идеи личностного божественного абсолюта в христианстве (как и в других монотеистических религиях), актуально бесконечного абсолюта, неизмеримо возвышающегося над универсумом, весьма осложнило материалистическую трактовку идеи такого тождества. Правда, натурфилософы Ренессанса, нередко отождествлявшие понятие бога с платоновским понятием мировой души, выявляли натуралистическое содержание идеи тождества микро- и макрокосмоса. Механистические материалисты трансформировали ее еще более радикально, истолковывая человека — так или иначе затрагивая при этом и его психику — с помощью выработанных ими естественнонаучных понятий. Монадология Лейбница исключала механистическую трактовку человека, точнее сказать, человеческой души.

В своем учении о душе автор «Теодицеи» должен был определить свое отношение к столь важному догмату христианского вероучения, как догмат первородного греха Адама и Евы, использовавших во зло дарованную им богом свободу воли, наказанных за непослушание и передавших эту греховную с тех пор способность (без которой невозможна, однако, никакая человеческая жизнь) всему людскому роду. В толковании этого догмата, в особенности способа трансляции человеческих душ все новым и новым потомкам, оказались в большом затруднении сами теологи. Лейбниц рассматривает широко распространенные представления древних (разделявшиеся, в частности, платониками) о предсуществовании душ, которые за те или иные грехи были ввергнуты богом в человеческие тела как в темницы, а затем в случае дурной жизни обладателей этих душ переселяются всё в новые и новые тела. Эти «языческие» представления о так называемом метемпсихозе, отвергнутые христианством, были возрождены некоторыми философами эпохи Ренессанса и XVII в. Согласно другому воззрению, однажды созданные богом души затем передаются родителями детям. Эта концепция традукционизма разделялась и столь крупным христианским теологом, как Августин, считавшим, что она лучше всего объясняет трансляцию первородного греха Адама и Евы всему человеческому роду. Но это воззрение оказалось слишком сложным для подавляющего большинства христианских теологов, которые стали придерживаться

более простого учения, согласно которому бог непосредственно творит каждую душу в момент зарождения человека.

Ни одно из этих объяснений не удовлетворило Лейбница. В соответствии со своей концепцией преформизма, с помощью которой он пытался раскрыть тайну зарождения организмов и их последующего воспроизведения [54], философ утверждает, что «души, которые некогда станут человеческими душами и душами других существ, существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и, следовательно, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел...» [55]. Ссылаясь, в частности, на Я. Сваммердама, одного из первых и крупнейших в XVII в. анатомов-микроскопистов, противника концепции самозарождения живых существ, Лейбниц, таким образом, пытается ветхозаветному мифу об Адаме и Еве как прародителях человечества придать «научную» форму (как бы сближаясь при этом с августинианским традукционизмом). Тем самым автор «Теодицеи» демонстрирует еще один случай «гармонии» веры и разума, но в сущности подчиняет первую второму.

Проблема души включает, конечно, и вопрос о различии ее способностей, в особенности же сложнейшую проблему соотношения духовного и телесного начал. Но еще более важный вопрос связан с пониманием ее деятельности, уяснением характера ее детерминации, без чего невозможно понимание особенностей этой деятельности. Но здесь мы входим уже во второй лабиринт, выход из которого составляет особенно важную задачу, решаемую в «Теодицее»,— лабиринт свободы и необходимости. Без решения этой сложной задачи невозможно разрешение проблемы морального зла.

Проблема свободы, как никакая другая, выражает особенности личностного сознания и поведения в условиях различной социальной действительности, как и перед лицом природного бытия. Основательно и глубоко поставленная философами античности — Сократом, Платоном, Аристотелем, стоиками, Эпикуром и другими, она затем претерпела значительное видоизменение в воззрениях христианских отцов церкви.

---

[54] См.: *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 1. С. 48—49.

[55] Наст. том. С. 184.

Названные античные философы в своем понимании личности и ее свободы главный акцент ставили на умственных способностях, на логической деятельности ума, которая трактовалась у них как определяющая все поведение человека. Идеологи христианства, отражая социальные условия поздней античности, внесли много нового в понимание личности и ее деятельности. Августин, произведения которого, написанные на латинском языке, оказали огромное влияние на католическую теологию, а затем, в XVI — XVII вв., и на протестантскую, подчеркнул роль *фактора воли* в человеческом поведении. Возникло понятие *свободы* человеческой *воли*, наиболее адекватно, по убеждению Августина и других христианских теологов, выражающее особенности человеческой личности и деятельности.

Трудность проблемы свободы воли у Августина и других теологов порождалась в особенности теоцентрическим характером христианского мировоззрения. Монотеистический внеприродный бог — всемогущая личность, полностью подчинившая себе судьбу,— наделен и фантастической способностью постоянно руководить созданным им миром и человеком. Соотношение божественного провидения и свободы воли, согласно Августину, таково, что люди безупречно моральные, действительно свободные обязаны своими качествами и своим поведением *божественной благодати* — непрерывному попечению бога, а сами по себе как бы и не являются виновниками своих поступков и всей своей праведной деятельности. С другой стороны, подавляющее большинство людей, зараженное первородным грехом, обладают свободой воли, ведущей их лишь к греховным поступкам (связанным главным образом с чрезмерностью их телесных потребностей). Всевидящий же и всемогущий бог за такие действия никакой ответственности не несет.

Эта знаменитая доктрина Августина, очевидно противоречивая, встретила энергичные возражения уже при его жизни. Монах Пелагий, находившийся под влиянием античной культуры и философии, отрицал роковое значение для человечества греха Адама и Евы, действие которого закончилось вместе с их жизнью. Каждый человек отвечает за свои поступки, моральность его жизни определяется прежде всего его собственной волей, способностью выбора хорошего или дурного. Хотя пелагианство было осуждено католической церковью как еретическое учение

уже в V в., в дальнейших теологических спорах о соотношении свободы человеческой воли, божественного провидения и благодати оно не раз возрождалось.

Особенно активно эта проблема обсуждалась во множестве произведений, написанных в эпоху Возрождения, когда многократно возрос интерес к человеку. Философы-гуманисты в своих трудах на эту тему в общем склонялись к идеям пелагианства (при более широкой разработке проблемы свободы человеческой воли в ее отношении к необходимости). Теологи же, особенно Лютер, Кальвин и их сторонники, следовали доктрине Августина и даже кое в чем усиливали ее. В 20-х годах XVI в. разгорелась знаменитая полемика между Эразмом, крупнейшим представителем философии гуманизма и даже вождем гуманистического движения в Северной Европе, и крупнейшим протестантским теологом Лютером. Первый из них развивал в духе гуманизма в общем те идеи, которые были некогда сформулированы Пелагием. Второй же усиливал фаталистическую доктрину Августина. К произведению Лютера «О рабстве воли», сыгравшему очень большую роль как в этой полемике, так и впоследствии, автор «Теодицеи» обращается неоднократно. Читатель встретит и множество других имен и названий произведений, в которых обсуждалась или даже только затрагивалась проблема свободы воли, свободы и необходимости в их сложных взаимоотношениях. Здесь нет возможности рассматривать все это подробно, и мы отметим лишь главные различения, проводимые Лейбницем.

По вопросу о соотношении божественного руководства человеком и свободы его воли Лейбниц придает наибольшее значение двум «партиям», сложившимся в середине XVI в. Одну из них, исходившую из абсолютности божественного предопределения в духе Августина и Лютера, автор называет «партией предетерминистов». Главными ее представителями были доминиканцы — воинствующий католический орден, возникший еще в XIII в. Им противостояла «партия», исходившая из концепции так называемого среднего знания. Ее приверженцы принадлежали к другому ордену — иезуитов. Учрежденный в 1540 г., он стал одним из главных орудий католической контрреформации. Учение о среднем знании разработал испанский иезуит XVI в. Луис де Молина. Этот часто упоминаемый в «Теодицее» автор произведения «Согласие свободной воли с даром благодати, божественного предведения, про-

видения и искупления» (1588) в отличие от предетерминистов переносил акцент с божественного *предопределения* (praedestinatio) на божественное *предведение* (praescientia). Согласно Молине, бог не предопределяет действий человека, невозможных без свободы его воли, но заранее знает об их результатах. К этому и сводится концепция среднего знания, якобы свидетельствующего о гармонии между свободой человеческого выбора и даром божественной благодати [56].

Наряду с теологическими концепциями соотношения свободной человеческой воли и божественного предопределения автор «Теодицеи» уделяет большое внимание соответствующим теориям философов начиная с античных (Платона, Аристотеля, стоиков, Стратона, возглавлявшего школу Аристотеля в III в. до н. э., Эпикура). Наибольшую полемическую заостренность во многих местах «Теодицеи» (и в Приложениях к ней) читатель встретит в отношении учений о свободе и необходимости, развивавшихся старшими современниками Лейбница — Гоббсом и Спинозой. Острота полемики определялась тем, что эти крупнейшие философские умы XVII в., олицетворявшие тогда механистический материализм, в своих учениях о свободе и необходимости предельно натурализировали понятие свободы и в решении этой сложнейшей проблемы фактически обходились без апелляции к понятию бога.

Переходя теперь к концепции свободы самого Лейбница, следует прежде всего указать на то, что с самого начала своего произведения он проводит весьма важное различие между понятием *судьбы, рока* (fatum) и понятием *необходимости*. Темное понятие судьбы, по существу не поддающееся анализу, он приписывает прежде всего мусульманству (fatum mahometanum), в котором фаталистический фактор, неразрывно связанный с понятием Аллаха, действительно играет определяющую роль. И роль эта в человеческой жизни весьма отрицательна, ибо такое представление порождает у людей, верующих в однозначную судьбу, настроение бездеятельности, слепую веру в обстоятельства (так называемый ленивый софизм, который не раз упоминается в тексте «Теодицеи»). Такое слаборефлексированное воззрение («судьба по-турецки»),

[56] Логический анализ концепции среднего знания, раскрывающий ее несостоятельность с позиций методологии Лейбница, см.: *Майоров Г. Г.* Лейбниц как философ науки // *Лейбниц Г. В.* Соч. Т. 3. С. 28—29.

в сущности принижающее человека, не столь уж редко встречается и у христиан (fatum christianum). Но христианское вероучение, значительно более сложное по сравнению с мусульманским и отличающееся от него большей философской окрашенностью, предоставляет мыслящему человеку бо́льшие возможности философского анализа. Здесь мы и подходим к фундаментальному понятию *необходимости*. Если судьба — особенно в обыденном сознании — есть нечто беспричинное, то необходимость немыслима вне категории причинности в ее различных проявлениях.

Как видно уже из самой этимологии слова «необходимость» (а его русская этимология в данном случае вполне совпадает с латинской (necessitas)), оно очень точно передает субъект-объектные отношения, совокупность которых составляет предмет философии как самой широкой из всех существующих наук. Субъект — в данном случае любой индивид, живущий в природно-человеческом мире,— должен постоянно считаться с ним, определяя для себя прежде всего предметы, явления, факторы, которые он совершенно бессилен обойти, ибо они имеют первостепенное значение для всей его деятельности, для самой его жизни. В эпоху Лейбница понятие необходимости было наполнено уже весьма значительным философским содержанием. Выше мы не раз упоминали Гоббса и Спинозу, которые внесли весомый вклад в разрушение понятия недетерминированной свободы воли — и на уровне человека, и даже на уровне бога. Гоббс, например, вместо понятия *свободы воли* выдвигал понятие *свободы*, которое в отличие от первого соединялось с понятием необходимости и натурализировалось в меру такого соединения (понятие свободы Гоббс применял и к физическим предметам, говоря, например, о воде, которая освобождается, если разбить сосуд). Спиноза вообще считал свободную волю иллюзорной, трактуя понятие свободы воли как универсалию (некорректное понятие, близкое к обыденному мышлению,— множество таких понятий совершенно некритично употреблялось схоластиками), образуемую в результате того, что люди обычно осознают только свои действия, но не их причины. Причинность же Спиноза, как и Гоббс, истолковывал упрощенно, механистически. Соответственно необходимость они трактовали как однозначную, фаталистическую. Свободу же Спиноза толковал

как осознание такой необходимости, преобразующее человеческое сознание.

Методология Лейбница позволяла ему избежать упрощенного, механистического истолкования необходимости. Огромная заслуга автора «Теодицеи» заключается в том, что он разработал *дифференцированное* понимание необходимости.

Диалектичность трактовки понятия необходимости у Лейбница состоит уже в том, что он увязывает понятия необходимости и возможности. Необходимым философ называет то, противоположное (противоречащее) чему немыслимо, невозможно. Первое свойство объективной необходимости, которая, как совершенно очевидно, неразрывно связана с системой конкретных закономерностей, состоит в категорическом исключении существования противоположных фактов, событий. Напротив, возможным философ называет то, что допускает ту или иную противоположность тем или иным фактам, событиям. Различие понятий необходимости определяется у него именно тем, какие возможности они допускают.

Первую и в сущности главную разновидность необходимости Лейбниц определяет как *абсолютную*, называя ее также *метафизической*. Она основывается на двух законах логики — тождества и противоречия и поэтому именуется также логической и геометрической. Метафизическая, или абсолютная, необходимость — самая «чистая», универсальная и наиболее повелительная. Она допускает только одну возможность события и исключает любую противоположность ему. Но она вместе с тем допускает всякое существование, за исключением самопротиворечивого. Невозможно, например, тело, имеющее больше или меньше трех измерений. Но в принципе эта основная разновидность необходимости, согласно автору «Теодицеи» (см. § 351), допускает, чтобы на деревьях росли животные (и на каких-нибудь дальних планетах такого рода чудеса, возможно, и имеют место). Если же этого не бывает на нашей Земле, то в силу действия других разновидностей необходимости.

Прежде чем говорить о них, следует указать и на другую особенность *абсолютной*, или *истинной*, необходимости. Она как бы выносится за пределы человеческой свободной деятельности (ибо каждый нормальный человек невольно считается с ней как с безусловной предпосылкой). Человеческая свобода не соотносится с абсолютной

необходимостью, и в этом смысле в свободе существует определенное безразличие. Более того, хотя «Бога следует признавать умом и необходимостью», он «не действует по абсолютной необходимости» [57]. *Метафизическая* необходимость находится как бы вне пределов понятия личностного бога, деятельность которого, как мы констатировали выше, лишена, однако, какого бы то ни было произвола.

Возникающая здесь трудность преодолевается тем первостепенным обстоятельством, что абсолютная необходимость не существует сама по себе, а всегда связана с другими разновидностями необходимости. Следует иметь в виду, что при всей тотальной неизбежности абсолютной необходимости, вытекающей из законов тождества и противоречия (без учета которых невозможно никакое теоретическое знание — знание вечных истин или истин разума), она существует в конкретном взаимодействии с бесчисленными «истинами факта», выявляемыми на основе закона достаточного основания, истинами более или менее случайными, хотя и складывающимися в определенные закономерности. Последние предписаны природе богом и «занимают среднее положение между геометрическими истинами, абсолютно необходимыми, и произвольными решениями» [58].

Дальнейшее выяснение структуры необходимости связано у Лейбница как с его естественнонаучными интересами, так и в особенности с его трактовкой человеческой деятельности. Многообразие причинности, с которой человек имеет дело в своем опыте, получает методологическую платформу в законе достаточного основания. Без него было бы невозможно постичь *физическую* необходимость. Понятие объективных, совершенно независимых от человека природных закономерностей сложилось в европейской философии Нового времени. Главные творцы этого эпохального воззрения на природу — Декарт, Галилей, Гоббс, Спиноза и другие ученые и философы, разрабатывавшие механику (завершенную Ньютоном) и механистическое мировоззрение. Суть его можно определить как последовательный редукционизм — сведение сложных явлений бытия, включая и человека, к простейшим отношениям причины и действия, фиксируемым в опыте (в так называемых ближайших причинах). Такого рода редукционизм,

---

[57] Наст. том. С. 144, 62.
[58] Там же. С. 62.

конечно по-разному проявлявшийся у различных философов, в большинстве случаев сочетался с математическим осмыслением понимаемой таким образом причинности (даже у тех философов, которые, как Гоббс и Спиноза, сами не были значительными математиками). Отсюда и понимание ими необходимости как однозначной, или, употребляя терминологию Лейбница, абсолютной, исключающей случайность, которая рассматривается ими как субъективная категория (незнание причины происходящего). Автор «Теодицеи» не раз называет такую необходимость *слепой*, поскольку она исключает у человека возможность действительно свободного выбора и к тому же не предполагает апелляции к личностному богу. Чаще всего Лейбниц называет в этой связи Спинозу, иногда прибавляя Гоббса, а из древнегреческих философов — Эпикура и Стратона (см. в особенности § 3 второго Приложения).

Диалектическая компонента философской системы Лейбница в особенности проявилась в неприятии им механистического редукционизма. Целостность любого явления природы, не говоря уже о человеке и тем более о мире, мыслимом как целое, не может получить исчерпывающего объяснения, будучи сведена к каким-то его простейшим элементам. Целостность не допускает редукционизма — как бы он ни был необходим в тех или иных научных исследованиях для практических надобностей людей — в значительной мере потому, что физическая необходимость должна быть мыслима, по Лейбницу, и как *гипотетическая*, или *условная*, необходимость. Из самого ее определения явствует, что рассмотренная в этом аспекте необходимость ограничена в том или ином отношении, ибо «в тысяче действий природы проявляется *случайность*» [59], которая органически включена в необходимость, делая ее гипотетической, условной. Случайность отнюдь не субъективна, как утверждали все механистические редукционисты, а совершенно объективна, порождена определенной причиной. Причем за такой единичной причиной скрываются более глубокие закономерные связи, подпадающие под закон достаточного основания. В бесконечном универсуме все явления и события не могут быть однозначными, не допускающими никакой противоположности им. Наличие такого рода противоположностей вытекает из того же закона достаточного основания и неразрывно связанных с ним понятий различной возможности, вероятности самых разнообразных фактов, событий. Понятие гипотетической необходимости, учитывающее степень вероятности и роль случайности в природной и человеческой жизни, раскрывает важную грань диалектики Лейбница, подчеркивающей неразрывную связь необходимости со случайностью.

[59] Наст. том. С. 152.

Важнейшая грань понятия необходимости у Лейбница — определение ее как *моральной*. Если метафизическая необходимость делает неизбежным зло метафизическое, физическая — зло физическое, то моральная необходимость объясняет многообразное моральное зло в человеческом мире. Уже в силу этого ее понимание особенно важно в деле обретения свободы и преодоления чисто человеческого зла. Этим и объясняется, что в различных местах «Теодицеи» автор противопоставляет абсолютной необходимости, полностью исключающей свободу, именно моральную необходимость, которая имеет к свободе прямое отношение. Действительно, в определении необходимости как моральной очевидна *антропоморфность* данного понятия, постоянная связь объектов, им выражаемых, с действующим человеком.

Моральный аспект необходимости возвращает нас и к понятию бога. По своему содержанию моральная необходимость фактически совпадает с физической. Однако ее специфический аспект определяется деятельностью бога, который творит наш мир наилучшим из всех возможных. Наилучшим потому, что в нашем мире достигнуто наиболее «экономное» сочетание вещей, явлений и процессов, к тому же такое сочетание, которое позволяет миру постоянно повышать степень своей организации — в движении ко все более сложным организациям, свидетельствующим о развитии, осуществляющемся в нашем мире. Моральный аспект необходимости в наибольшей мере выражает гармоническое единство природы и благодати. Высшая из всех земных организаций представлена человеком. Только он способен к подлинной свободе.

Проблема человеческой свободы перед лицом необходимости требует, конечно, рассмотрения понятий воли и свободы воли. Выше мы видели, каким образом теоретики формировавшегося христианства, в особенности Августин, обогатили понимание человеческой личности, усмотрев в ней фактор воли — не менее важный, чем фактор ума. Но специфика теологической трактовки воли, как уже

говорилось, состояла в приписывании ей *свободы выбора* как имманентного свойства человеческой души. Мы говорили и о неразрешимых трудностях сочетания понимаемой таким образом свободы воли человека с божественным предопределением. Как отмечалось выше, философы механистической ориентации, в особенности Гоббс и Спиноза, последовательно проводя линию детерминизма, натурализировали понятие свободы и разрушили представление о свободе человеческой воли. Спиноза же в качестве адепта «слепой необходимости» (как его трактует Лейбниц) вообще растворил волю в познании: степень истинности познания и выражает у него определенную активность человека, совершенно не нуждающуюся в обращении к понятию воли.

Автор «Теодицеи», несмотря на свой принципиальный рационализм, отнюдь не отказался от понятия воли. Вместе с тем как детерминист, к тому же диалектический, он тоже не признавал свободы воли. Например, он неоднократно опровергает утверждение Эпикура, что атомы в своем непрерывном падении вниз отклоняются от абсолютно прямой линии без всякого воздействия на них какой-то внешней силы, проявляя тем самым некое подобие свободы воли.

Невозможность отрицания фактора воли определяется самими принципами монадологии Лейбница. Активность — первый и главный признак любой субстанции-монады. Активность нарастает по мере усиления в монадах познавательной деятельности. Активность чаще всего именуется в «Теодицее» *самопроизвольностью* (способностью к самоопределению). В известной мере она свойственна уже животному. Конечно, в такого рода самопроизвольности нет никакого проявления свободы воли. Самопроизвольность — своеобразное проявление детерминированности, результат сочетания внутренних и внешних факторов.

В длительных спорах схоластиков о свободе воли и о сочетании ее с детерминацией внешними условиями и обстоятельствами,— спорах, которые неоднократно затрагиваются на страницах «Теодицеи», фигурирует и знаменитый анекдотический пример буриданова осла, который должен издохнуть между двумя стогами сена, находясь на равном расстоянии от них. Лейбниц вскрывает упрощенность понимания детерминизма, складывающегося отнюдь не в силу однозначной необходимости. Если бы

она была действительно такой, осел и в самом деле мог бы погибнуть от голода. Но она не такова, и осел выберет тот или иной стог. Главное же — этот анекдотический пример совсем не подходит к человеку, ибо человек свободен, а животное нет [60].

Человек — подлинный субъект свободы, так как при наибольшей активности его воли он обладает разумом, способным к выбору во всех разновидностях необходимости, с которыми ему приходится иметь дело (за исключением, конечно, абсолютной необходимости, которую он только осознает). В тексте «Теодицеи» читатель не раз встретит места, где трактуется детерминация человеческой воли как внешними, так и внутренними, психологическими факторами. Например, автор пишет, что «душа некоторым образом зависит от тела и впечатлений чувств, почти так же, как обычно мы выражаемся согласно с Птолемеем и Тихо, а думаем, согласно с Коперником, когда рассуждаем о восходе и заходе солнца» [61].

Свобода человека становится возможной в силу того, что он — высшая из всех земных монад, монада, способная к самопознанию (апперцепции) и к самоопределению, гармонирующим со всеми разновидностями необходимости. «Понимание есть как бы душа свободы, а прочее составляет как бы ее тело и основание» [62]. Свободная деятельность человека — это его деятельность в качестве сугубо духовного существа, каким он остается при учете всей сложной структуры необходимости. Один из важнейших аспектов моральной необходимости — деятельность человеческого субъекта по самосовершенствованию, его индивидуальное «стремление к лучшему». В нем в наибольшей степени проявляется мотивированность подлинно моральных поступков. Только объективность случайности дает каждому человеку возможность руководствоваться тем мотивом, который необходим для данного человека в конкретных обстоятельствах его жизни. Так как «только чуждая власть и наши собственные страсти делают нас рабами», автор «Теодицеи» зовет читателя к упорной борьбе за самосовершенствование. «Кто хочет трудиться над самим собой, тот должен трудиться так же, как тру-

---

[60] См. наст. том. С. 160.
[61] Там же. С. 169.
[62] Там же. С. 325.

дятся над посторонними вещами; надо знать устройство и качество предмета и с ними согласовывать свои действия» [63].

Но как бы упорно ни трудился человек над самим собой, он не может рассчитывать на достижение абсолютной свободы. Она всегда сочетается в нем с определенной необходимостью, которую автор проанализировал весьма обстоятельно. В качестве последовательного объективного идеалиста, к тому же сочетающего свою философскую доктрину с теологическими понятиями и представлениями, Лейбниц приписывает максимальную, полную свободу только бестелесному богу, способному к абсолютному знанию. Столь совершенная свобода возможна для него, однако, в силу того, что его познание позволяет ему действовать по сознательно избранным основаниям. Тем самым бог становится последним, абсолютным, и притом внеприродным, субъектом свободы.

Мы рассмотрели основное философское содержание «Теодицеи». Как можно было убедиться, оно тесно переплетено с теологическим, даже религиозным. Ни в каких других произведениях Лейбница нет такой значительной доли богословского содержания в философском, причем в настоящей статье затронуто отнюдь не все собственно богословское содержание этого трактата. Так, например, автор «Теодицеи», всячески стремясь рассеять «подозрения» верующих в том, что бог — подлинный виновник всякого рода зла, довольно часто утверждает, что «Бог *прежде* желает блага, а *затем* — наилучшего» [64]. Лейбниц говорит в этой связи о предшествующей и последующей воле бога — посредством первой он намеревается спасти всех людей, но не может сделать этого окончательной волей, которая только и осуществляется. Понятия предшествующей и последующей воли заимствованы Лейбницем в схоластическом богословии. Как в первом Приложении к «Теодицее», так и в четвертом автор уверяет, что для достижения свободных действий необходимы большие труды, но полезны и молитвы.

Последнее Приложение, озаглавленное «Дело Бога» и представляющее собой как бы конспект всей «Теодицеи», ясно показывает, как бог из величайшего архитектора превращается у Лейбница в заботливейшего монарха,

[63] Наст. том. С. 289, 348.
[64] Там же. С. 145.

почитание которого может только возвысить людей. Лейбниц-*деист* превращается здесь (как и на многих страницах самой «Теодицеи») в Лейбница-*теиста*. Это происходит, как сказано в начале данной статьи, не столько оттого, что философ был озабочен укреплением реальных религиозных верований масс, сколько вследствие его надежд на создание единой христианской религии. Но уже ближайшее будущее показало всю их иллюзорность.

Содержание «Теодицеи» красноречиво свидетельствует о сложности и неоднозначности лейбницеанства, проявившихся и в развитии последующей философской и вообще мировоззренческой культуры. Лейбниц как энтузиаст науки, методолог рационализма, сторонник веротерпимости, равнодушный в сущности ко всем официально-догматическим религиозным вероисповеданиям, несмотря на свою полемику с такими предшественниками Просвещения, как Бейль и Локк, сам внес значительный вклад в развитие просветительской идеологии и в Германии и в других странах Европы (в частности, и в России) [65].

С другой стороны, весьма значительная теологическая компонента лейбницеанства определяла интерес к нему не только различных идеалистических философов и направлений, но и некоторых теологов. Учение Христиана Вольфа, представлявшее собой упрощенную версию лейбницеанства и господствовавшее в Германии XVIII в. до появления здесь философии Канта, преподавалось в русских духовных учебных заведениях XIX в. Следует отметить определяющее влияние идеалистических принципов лейбницеанства на таких русских теистических персоналистов, как А. Козлов, Е. Бобров, Л. Лопатин.

Некоторые философы и теологи XIX в. в метафизике Лейбница выдвигали на первый план понятие бога. Например, еще в 1869—1870 гг. немецкий теолог А. Пихлер опубликовал двухтомный труд «Теология Лейбница», переизданный в 1965 г. [66] Французский профессор Ж. Жалабер в своем философском исследовании «Бог Лейбница»

[65] См. посвященный этой теме доклад (в связи с 250-летней годовщиной философа) Э. Винтера «Г. В. Лейбниц и Просвещение»: *Winter E.* G. W. Leibniz und die Aufklärung. Berlin, 1968. Здесь, в частности, приведена выдержка из письма Лейбница Петру I от 6 ноября 1711 г., в котором Лейбниц пишет о том, «как почитание Бога и улучшение человеческого общества поддерживается и расширяется благодаря занятиям, искусствам и наукам» (Ibid. S. 9).
[66] *Pichler A.* Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedrückten und vielen noch ungedrückten Quellen. Bd I—II. Hildesheim, 1965.

утверждает, что «как во всех великих системах метафизики XVII в. идея Бога играет у Лейбница центральную роль», доказывая затем его приверженность к «длительной традиции христианской мысли», восходящей к Августину, Бонавентуре и другим средневековым философам [67].

Однако при всем огромном мировоззренческом значении понятия бога, которое мы пытались выше раскрыть, концентрация исследовательских усилий только на этом понятии приводит к маскировке и даже искажению философской перспективы «Теодицеи», отнюдь не всегда связанной с данным понятием.

Неувядающий интерес представляют собственно философские места этого произведения, во многом насыщенные глубокой диалектикой. Это раскрывает, например, венгерская исследовательница А. Симонович в книге «Диалектическое мышление в философии Г. В. Лейбница». Произведения Лейбница, включая «Теодицею», пишет автор, «обнаруживают больше диалектических черт, чем произведения других философов-метафизиков XVII — XVIII вв.» [68]. Польский исследователь М. Гордон еще более категорично называет Лейбница «творцом диалектики Нового времени» [69]. Именно в этом непреходящая ценность «Теодицеи», в которой, как ни в каком другом произведении великого немецкого философа, развита диалектика целостности и частичности, необходимости, возможности и свободы.

---

[67] *Jalabert J.* Le Dieu de Leibniz. Paris, 1960. P. 7, 217.
[68] *Simonovits A.* Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1968. S. 201.
[69] *Gordon M.* Leibniz. Warszawa, 1974. S. 37.

ОПЫТЫ ТЕОДИЦЕИ О БЛАГОСТИ БОЖИЕЙ, СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА И НАЧАЛЕ ЗЛА

...Quid mirum, noscere Mundum
Si possunt homines; quibus est et mundus in ipsis,
Exemplumque Dei quisque est sub imagine parva [1].

ПРЕДИСЛОВИЕ

Во все времена можно было видеть, что большинство людей выражали свое почитание Бога формально и что *истинное благочестие*, т. е. свет и добродетель, никогда не было уделом большинства. Этому не следует удивляться, ибо ничто столь не сообразно с человеческой слабостью; внешнее нас поражает, а внутреннее требует углубленного осмысления, к которому немногие оказываются способными. Так как истинное благочестие состоит в верованиях (sentimens) и в осуществлении их в практической жизни, то *формальности, выражающие почитание Бога*, лишь подражают всему этому и бывают двух родов; одни состоят в *обрядовых действиях*, другие в *догматах веры*. Обряды уподобляются добродетельным действиям, а положения представляют собой как бы тень истины и более или менее приближают нас к чистому свету. Все эти формальности заслуживали бы одобрения, если бы те, кто установил их, сделали их пригодными для поддержания и выражения того, уподоблением чему эти действия служат; если бы религиозные обряды, церковное благочиние, правила общественных союзов, человеческие законы служили всегда как бы ограждением для божественного закона, чтобы отвратить нас от порочных устремлений, приучить к добру и сделать для нас добродетель обычной. Это было целью Моисея и других хороших законодателей, мудрых основателей религиозных обществ и преимущественно Иисуса Христа, божественного основателя самой чистой и самой просветленной религии. То же самое относится к положениям верований; их необходимо принимать, если они не заключают в себе ничего несообразного с истиной спасения, даже если бы они не содержали всей истины, о которой идет речь. Но очень часто случается,

что благочестие подавляется внешними действиями, а божественный свет омрачается человеческими мнениями.

Язычники, населявшие землю до установления христианства, имели только один вид формальностей; у них были культовые церемонии, но они не признавали никаких догматов веры и никогда не думали твердо устанавливать положения своей догматической теологии. Они не знали, являются ли их боги подлинными личностями или символами сил природы, таких, как Солнце, планеты, элементы. Их тайны заключались не в трудно понимаемых догматах, а в определенных таинственных действиях, при которых профаны, т. е. непосвященные люди, никогда не должны были присутствовать. Эти действия часто были смешны и безрассудны, и их надо было совершать тайно, чтобы оградить себя от презрения. У язычников были свои предрассудки, они похвалялись чудесами, все у них было наполнено изречениями оракулов, пророчествами, предзнаменованиями, вдохновениями; жрецы нашли приметы гнева и расположения богов, за истолкователей которых они себя выдавали. Все это было направлено на то, чтобы внушением страха перед грядущими событиями или надежды на эти события властвовать над умами людей; но они мало обращали внимания на великое будущее жизни иной, они нисколько не заботились о том, чтобы сообщить людям правильные воззрения на Бога и душу.

Из всех древних народов только евреи в своей религии имели общепризнанные догматы. Авраам и Моисей установили верование в единого Бога, источник всякого добра, творца всех вещей. Евреи говорили о нем весьма достойным верховной субстанции образом, и невольно удивляешься, когда видишь обитателей малого клочка земли более просвещенными, нежели вся остальная часть человеческого рода. Мудрецы других народов, может быть, иногда говорили то же самое, но они не имели счастья приобрести достаточное число последователей и их учение не стало законом. Однако Моисей не внес в свои законы учение о бессмертии души: оно было сообразно с его верованиями, оно передавалось от одного человека к другому, но оно не было популярно до тех пор, пока Иисус Христос не снял с него покров, и, не имея законодательных прав, тем не менее с полной властью законодателя стал учить, что бессмертные души перейдут в иную жизнь, где они должны получить вознаграждение за свои деяния. Уже Моисей исходил из прекрасных представлений о величии

и благости Бога, с которыми многие цивилизованные народы теперь согласны; но только Иисус Христос установил все вытекающие отсюда следствия и показал, что благость и справедливость Бога в совершенном виде открываются лишь в том, что он уготовил для душ. Я не касаюсь здесь других пунктов христианского учения; я хочу только показать, как Иисус Христос возвел естественную религию в закон и придал ей силу общепризнанной догмы. Он один сделал то, что тщетно старались сделать столь многие философы; и когда наконец христиане одержали верх в Римской империи, которая властвовала над лучшей частью известной тогда земли, религия мудрецов стала религией народа. И Магомет потом не отдалялся от этих великих догматов естественной теологии; его последователи распространили то же самое учение даже среди самых отдаленных народов Азии и Африки, куда христианство не достигало; они уничтожили во многих странах языческие предрассудки, противоречащие истинному учению о единстве Бога и бессмертии душ.

Очевидно, что Иисус Христос, завершая начатое Моисеем, хотел чтобы Божество было предметом не только нашего страха и почитания, но еще и нашей любви и привязанности. Этим он заранее делал людей счастливыми и давал им здесь, на земле, предвкушение будущего блаженства. Ибо нет ничего радостнее, как любить того, кто достоин любви. Любовь есть такое расположение духа, которое заставляет нас находить удовольствие в совершенствах того, кого мы любим, и нет никого более совершенного, более прекрасного, чем Бог. Чтобы любить Бога, достаточно созерцать его совершенства; а это легко, потому что представление о его совершенствах мы находим в себе самих. Божественные совершенства те же, что и в наших душах, только Бог обладает ими в безграничной степени; он есть океан, от которого мы получаем только капли: мы обладаем некоторой силой, некоторой мудростью, некоторой благостью; но в Боге все это пребывает во всей полноте. Порядок, соразмерность, гармония восхищают нас, живопись и музыка служат их выражением; но Бог есть всецело порядок, он всегда сохраняет правильность соотношений и производит всеобщую гармонию: все прекрасное есть излияние его лучей.

Отсюда очевидно, что истинное благочестие, равно как и истинное счастье, состоит в любви к Богу, но в любви разумной, сила которой сопровождается светом. Этот вид

любви производит ту расположенность к добрым деяниям, которая служит опорой добродетели и, относя все к Богу, как к центру, возвышает все человеческое до божественного. Ибо когда люди исполняют свой долг, повинуются разуму, тогда они покоряются требованиям высочайшего разума и направляют все свои устремления к общему благу, которое не отличается от славы Бога; тогда они находят, что ничто столь не сообразно с нашими личными интересами, как общий интерес, и, что, получая удовольствие от служения подлинным ценностям человечества, мы в то же время заботимся и о себе самих. Достигнем ли мы успеха или нет, мы всегда будем довольны тем, что случается с нами, отдавая себя воле Божией и зная, что все, чего хочет Бог, есть наилучшее для нас; но прежде чем Бог откроет свою волю в событиях, мы будем стараться узнать ее, исполняя то, что кажется нам наиболее сообразным с его повелениями. Когда мы пребываем в этом расположении духа, мы никогда не будем поражаться неудачам и будем лишь сожалеть о наших недостатках; никогда человеческая неблагодарность не умалит нашей благожелательности. Наше милосердие будет смиренным и умеренным, оно никогда не будет стремиться поучать; равно внимательные к собственным недостаткам и к совершенствам других, мы склонны будем к критике своих поступков и к прощению проступков других людей; и все это для нашего собственного усовершенствования и для того, чтобы избежать несправедливости в отношении к другим. Нет благочестия там, где нет милосердия; не будучи милосердным и благотворительным, нельзя искренне почитать Бога.

Добронравие, хорошее воспитание, общение с благочестивыми и добродетельными людьми могут весьма способствовать тому, чтобы наша душа достигла подобного прекрасного настроения; но более всего укрепляют ее в этом добрые начала. Я уже говорил, что надо соединять рвение с просвещением, надо, чтобы совершенства разума дополнялись совершенствами воли. Добродетельные поступки, точно так же как и порочные, могут быть всего лишь проявлением привычки; можно полюбить их; но когда добродетель разумна, когда она относится к Богу как верховной причине всех вещей, тогда она основывается на познании. Нельзя любить Бога, не зная его совершенств, и это познание заключает в себе *начала* истинного благочестия. *Цель религии* должна состоять в запечатлении этих начал в наших душах; но странным образом случается, что

люди, включая и теологов, часто удаляются от этой цели. Вопреки намерению нашего божественного Учителя, почитание Бога заменяют обрядами и учение обременяют формулами. Очень часто эти обряды бывают установлены не для того, чтобы помочь упражнению в добродетели, да и сами формулы часто бывают неясны и неразумительны. Поверят ли? Христиане воображают, что можно быть преданным Богу, не любя своего ближнего, и можно быть благочестивым, не любя Бога; или думают, что можно любить ближнего, не принося ему пользы, и можно любить Бога, не зная его. Прошли целые века, пока народ заметил эту ошибку, да и теперь еще существует это порождение царства тьмы. Иногда можно видеть людей, громко говорящих о благочестии, о почитании Бога, о религии, даже обязанных наставлять во всем этом, и тем не менее мало знакомых с божественными совершенствами. Они плохо представляют себе благость и справедливость верховного владыки вселенной; они воображают себе Бога, не заслуживающего любви и подражания. Это, по моему мнению, имеет опасные последствия, потому что чрезвычайно важно, чтобы сам источник благочестия не был отравлен. Древние заблуждения, когда хулили божество, или признавали его злым началом, возобновлены в наше время: и теперь указывают на непреодолимую силу Бога, между тем как речь идет скорее о том, чтобы показать его высочайшую благость, и выставляют деспотическую власть тогда, когда должны были бы признавать всемогущество, управляемое совершеннейшей мудростью. Подобные мнения, способные причинить вред, сколько я мог заметить, основываются преимущественно на путанных представлениях о свободе, необходимости и судьбе; и я не раз при случае брался за перо, чтобы разъяснить эти важные вещи. Теперь же я наконец вынужден собрать свои мысли относительно всех этих вещей в совокупности и обнародовать их. Именно это я предпринял в предлагаемых здесь *опытах о Божией благости, человеческой свободе и начале зла.*

Есть два знаменитых лабиринта, в которых очень часто блуждает наш разум: один связан с великим вопросом *о свободе и необходимости*, преимущественно же о происхождении и начале зла; другой состоит в споре *о непрерывности и неделимых*, представляющихся элементами этой непрерывности, куда должно входить также исследование о *бесконечном*. Первый лабиринт запутывает почти весь человеческий род, второй же затрудняет одних только

философов. Может быть, я буду иметь случай когда-либо высказаться о втором затруднении и показать, что вследствие ложного понимания природы субстанции и материи приходят к ложным положениям, которые ведут к непреодолимым затруднениям, между тем как истинное применение этих положений должно было бы заключаться в том, чтобы их отвергнуть. Но если понимание непрерывности имеет важное значение для умозрения, то понимание необходимости не менее важно для нашей деятельности; необходимость и то, что с нею связано, а именно человеческая беда и Божия справедливость, и будет предметом настоящего трактата.

Почти во все времена людей смущал софизм, названный древними *ленивым разумом* [2], потому что он приводит лишь к тому, чтобы ничего не делать, или по крайней мере ни о чем не заботиться и лишь следовать склонности к сиюминутным наслаждениям. Говорят, если будущее необходимо, то произойдет то, что должно произойти, как бы я ни поступал. Но будущее, говорят, необходимо или потому, что Божество, управляющее всем универсумом, все предвидит и даже все предопределяет, или потому, что все необходимо совершается по связи причин, или, наконец, по самой природе истины, которая обнаруживается в возможном для нас предугадывании будущих событий, как обнаруживается она и во всех других наших предугадываниях, так как всякое предугадывание должно быть или истинным, или ложным, хотя мы и не всегда знаем, истинно ли оно или ложно в себе самом. А все эти причины, несмотря на кажущееся различие, сходятся в конце концов, как линии, к одному центру; потому что истина открывается в тех будущих событиях, которые предопределены причинами, и так как Бог предопределяет эти причины, то он же устанавливает и будущие события.

Неверно понятая идея необходимости, будучи применена к деятельности, породила то, что я называю Fatum Mahometanum, судьбою по-турецки, ибо турок обвиняют в том, что они не избегают опасностей и даже не оставляют местностей, зараженных чумой, из соображений, подобных вышеприведенным. То же, что называют Fatum Stoicum, судьбою стоиков, не столь мрачно, как полагают. Она не отвращала людей от заботы о своих делах; она только внушала им спокойствие в отношении событий благодаря осознанию их необходимости, которая делает тщетными наши заботы и печали. В данном пункте эти философы не

совсем отклонялись от учения Господа нашего, который тоже запрещает заботы о завтрашнем дне и сравнивает эти заботы с бесполезными усилиями людей, пытающихся увеличить свой рост.

Справедливо то, что учение стоиков (и, может быть, некоторых знаменитых философов нашего времени), успокаивающих себя этой мнимой необходимостью, доставляет им лишь вынужденное спокойствие; между тем как наш Господь внушает мысли более возвышенные и даже учит нас находить средство быть довольными, уверяя нас, что Бог, всеблагий и всемудрый, заботится обо всех так, что не пренебрегает и единым волосом на нашей голове; а потому наше успокоение в нем должно быть полным: если бы мы были в состоянии понять это, тогда мы увидели бы, что ничего лучшего (в безусловном смысле) мы не могли бы для себя пожелать, как только того, что делает для нас Бог. Это совершенно то же самое, как если бы людям сказали: исполняйте ваш долг и будьте довольны тем, что случится, не только потому, что вы не можете воспротивиться божественному провидению или природе вещей (что может быть достаточным для нашего *спокойствия*, но не для нашего *довольства*), но еще и потому, что находитесь под управлением благого Господа. Это можно назвать Fatum Christianum.

И тем не менее оказывается, что большинство людей и даже христиан привносят в свою деятельность некоторую примесь судьбы по-турецки, хотя они и не осознают этого в достаточной мере. Конечно, когда грозит очевидная опасность или когда есть явная и сильная надежда, они не остаются бездеятельными и беспечными, потому что они не преминут, например, выйти из дома, который должен рухнуть, или отойти от пропасти, открывающейся на их пути; они будут также откапывать в земле полуотрытый клад, не ожидая, пока сама судьба откроет его целиком. Но когда ожидающее их благо или зло отдаленно и сомнительно, а средство обрести благо или избежать зла затруднительно или не по нашему вкусу, ленивый разум кажется нам безошибочным, например, когда речь идет о том, чтобы сохранить свое здоровье и даже самую жизнь благодаря правильному поведению, люди, которым дают нужный совет, очень часто отвечают, что наши дни сочтены и что напрасно сопротивляться тому, что назначил нам Бог. Но эти самые люди прибегают даже к самым смешным средствам, когда несчастье, которым они пренебрега-

ли, приближается. Подобным же образом рассуждают, когда размышление несколько затруднительно, например, когда спрашивают себя: «Quod vitae sectabor iter?» [3], или когда речь идет о заключении брака, о войне, которую надо начать, о сражении, которое надо дать; в этих случаях многие склонны избегать размышления и отдают себя на волю судьбы, своим наклонностям, как если бы разум следовало употреблять только в легких случаях. Часто рассуждают по-турецки (хотя это неправильно называют упованием на провидение, что на самом деле бывает только тогда, когда человек исполнил свой долг) и применяют ленивый разум, ссылаясь на непреодолимую судьбу, лишь для того, чтобы освободить себя от надлежащего размышления, не принимая во внимание, что если бы такое рассуждение против применения разума было основательно, то оно должно было бы иметь силу всегда, будь размышление для нас легким или же затруднительным. Эта леность частью является также источником суеверных действий гадателей, на которые люди столь же полагаются, как и на философский камень, потому что люди эти хотят кратчайшим путем и без затруднений достигнуть благополучия.

Я не говорю здесь о тех людях, которые слепо верят в свое счастье, потому что они были счастливы прежде, как будто в этом есть что-либо постоянное. Их заключение от прошедшего к будущему столь же основательно, как заключения астрологов и других предсказателей; они не думают о том, что у счастья бывает свой прилив и отлив, una marea, как обыкновенно выражаются итальянцы при игре в бассет; при этом они делают свои особые наблюдения, на которые я никому не посоветовал бы слишком полагаться. Тем не менее подобная уверенность в своем счастье часто придает мужество людям, преимущественно же солдатам; и действительно, часто особенное счастье приносит то, чего они ожидают, как и предсказания часто оправдываются наступлением событий; также говорят, что вера магометан в судьбу делает их храбрыми. В этом отношении сами заблуждения бывают иногда полезны, но только тогда, когда ими исправляются другие заблуждения; истина, безусловно, имеет бóльшую цену.

Но больше всего злоупотребляют этой мнимой необходимостью судьбы, когда ею пользуются для прощения наших пороков и распутства. Я часто слышал, как молодые люди с живым темпераментом, но выдающие себя за достаточно крепких духом говорят, что нет надобности

учить добродетели, порицать порок, надеяться на награды и бояться наказаний; ибо о книгах судеб можно сказать, что написанное в них — написано и наше поведение ничего не изменит в них и что, таким образом, лучше всего следовать своей склонности и придерживаться только того, что удовлетворяет нас в настоящее время. Они не задумываются о тех страшных следствиях, которые вытекают из этого аргумента, доказывающего слишком много; потому что этот аргумент доказывает, например, что надо выпить приятный напиток, даже если бы было известно, что он отравлен. На том же самом основании (если бы только оно имело силу) я мог бы сказать: если написано в книгах парк, что в настоящую минуту меня убьет яд или что он причинит мне зло, то это должно случиться, хотя бы я и не выпил этого напитка, а если это не написано, то оно не случится, даже когда я выпью этот напиток; и, следовательно, я могу безнаказанно удовлетворить свое желание принять то, что приятно, как бы оно ни было опасно; между тем такое заключение содержит в себе очевидную нелепость. Это возражение несколько останавливает подобных людей, но они снова возвращаются к своим суждениям, повторяя их на разные лады, пока наконец не выяснят, в чем, собственно, состоит ложь софизма. А именно: ложно то, что событие произойдет, как бы люди ни поступали; оно произойдет, но именно потому, что люди вызовут его своими действиями, и, если в той книге судеб это событие написано, в ней написана также и причина, которая вызовет наступление события. Таким образом, связь действий и причин, вместо того чтобы подтверждать учение о необходимости, вредной для деятельности, ведет скорее к отрицанию этого учения.

Но даже не принимая во внимание дурных наклонностей и предрасположенности к распущенности, можно видеть и другие странные следствия, вытекающие из допущения роковой необходимости, если подумать над тем, что эта необходимость уничтожает свободу воли, столь существенную для нравственных поступков; потому что справедливое и несправедливое, похвала и порицание, наказание и награда не будут иметь места в отношении необходимых поступков и никого нельзя обязать делать невозможное или не делать того, что абсолютно необходимо. Подобными соображениями, может быть, не будут злоупотреблять для попущения безнравственности, но мы неизбежно встретимся с затруднениями в тех случаях,

когда потребуется вынести суждение о поступках других людей или когда услышим возражения, касающиеся даже и действий Бога, о которых я вскоре буду говорить. И так как непреодолимая необходимость открывает дверь бесчестью, вследствие ли безнаказанности, которая ею оправдывается, или вследствие бесполезности сопротивления всеувлекающему потоку, то важно наметить различные степени необходимости и показать, что существуют ее безвредные степени, как существуют и другие, которые не должны быть допущены, если не хотят дурных последствий.

Некоторые идут еще дальше и, не довольствуясь тем, что используют необходимость как предлог для доказательства того, что добродетель и порок не приносят ни добра, ни зла, в то же время проявляют такую смелость, что делают само божество соучастником своей беспорядочной жизни; они подражают в некотором отношении древним языческим народам, которые приписывали богам причину своих преступлений, как будто божество толкало их на путь злодеяний. Христианская философия, которая лучше, нежели философия древних, знает зависимость всех вещей от первотворца и признает его содействие во всех делах созданий, кажется, только усугубила это затруднение. Некоторые ученые мужи нашего времени дошли даже до отрицания всякой активной деятельности в созданиях, а г-н Бейль, склоняясь частично к этому необычному мнению, воспользовался им для восстановления отвергнутого догмата о двух началах, или о двух богах, добром и злом, как будто этот догмат лучше разрешает затруднения, связанные с началом зла; хотя, с другой стороны, он признает, что это воззрение не выдерживает никакой критики и что положение о существовании лишь одного начала, бесспорно, коренится в разуме a priori, но он хочет только вывести отсюда следствие, что наш разум приходит в замешательство и не может оспаривать возражений и поэтому надо твердо придерживаться истин, основанных на откровении, по которым существует только один Бог, премудрый, всемогущий и всеблагий. А между тем многие из его читателей, будучи убеждены в неопровержимости этих возражений, или по крайней мере признавая их столь же сильными, как сильны доказательства истины религии, вывели отсюда опасные следствия.

Даже не допуская содействия Бога в порочных поступках, встречаются с новыми затруднениями, состоящими в том, что Бог их предвидит и все же допускает, хотя он мог бы уничтожить их своим всемогуществом. Поэтому некоторые философы и даже некоторые теологи соглашаются скорее отказать Богу в полном знании всех вещей, преимущественно же в знании относительно будущих событий, чем допустить то, что представляется ниспровергающим его благость. Социниане и Конрад Ворстий склоняются к этому воззрению; и Томас Бонарт (псевдоним одного английского иезуита), весьма ученый муж, написавший книгу «De concordia scientiae cum fide» [4], о которой я буду говорить ниже, кажется, тоже придерживается этого воззрения.

Без сомнения, эти люди ошибаются; но не менее их ошибаются другие, которые, будучи убеждены, что ничто не совершается без воли и могущества Бога, приписывают Богу намерения и действия столь недостойные величайшего и лучшего из существ, что можно предположить, будто эти авторы на самом деле отказались от догмата о справедливости и благости Бога. Они признают, что Бог как владыка вселенной без всякого ущерба для своей святости может согрешить, если только ему это заблагорассудится или если ему угодно будет этим наказать других, и что он может даже находить удовольствие в осуждении на вечные муки невинных людей, не совершая этим несправедливости, потому что никто не имеет права или власти хулить его деяния. Некоторые даже доходят до утверждения, что Бог действительно так поступает, и под предлогом, что по сравнению с ним мы ничто, уподобляют нас земляным червям, которых люди не боятся раздавить на своем пути, и вообще уподобляют нас животным не нашего вида, с которыми мы поступаем дурно, не испытывая никаких угрызений совести.

Полагаю, что подобные люди, вообще благонамеренные, соглашаются с этими мнениями потому, что недостаточно осознают вытекающие отсюда следствия. Они не видят, что именно этим уничтожается справедливость Бога; ибо что надо думать о такого рода справедливости, основанной на произволе, т. е. воле, не управляемой законами добра и даже стремящейся именно ко злу? Не будет ли это понимание совершенно согласно с определением тирании Фрасимаха у Платона [5], который признает *справедливым* только то, что нравится наиболее сильным? К этому необдуманно возвращаются все те, кто основывает обязанности на принуждении и сообразно с этим силу

признает мерилом права. Но эти люди поспешат отказаться от положений столь странных и столь мало способных сделать людей добрыми и милосердными через подражание Богу, когда придут к мысли, что Бог, радующийся несчастью других, не мог бы быть отличен от злого начала манихеев, если предположить, что это начало стало бы единственным владыкой мира; поэтому надо приписать истинному Богу цели, которые делали бы его достойным называться добрым началом.

По счастью, подобные крайние положения почти не выдвигаются уже среди теологов; тем не менее некоторые даровитые люди, находящие удовольствие в выискивании затруднений, *возобновляют* их: они стараются усугубить наше затруднение, присоединяя словопрения, возникшие в христианской теологии, к философским спорам. Философы решали вопрос о необходимости, о свободе и начале зла; теологи присоединили к ним вопросы о первородном грехе, о благодати и предопределении. Первоначальная порча человеческого рода вследствие первородного греха, кажется, налагает на всех естественную необходимость грешить, разумеется без помощи Божией благодати; а так как эта необходимость несовместима с наказанием, то отсюда делают вывод, что всем людям должна быть дана довлеющая благодать, что, однако, не кажется сообразным с опытом.

Это затруднение очень велико, особенно в отношении предопределения Божиего о спасении людей. Спасающихся, или избранных, совсем немного; следовательно, у Бога не было воли спасти многих. И поскольку признают, что избранные заслуживают спасения в такой же мере, как и другие, и в сущности они даже столь же греховны, как и остальные, ибо всё то, что они имеют доброго, есть дар Божий, то этим затруднение усугубляется. Ибо где же тогда, спросят, его справедливость или по крайней мере его благость? Исключительность, или *избрание отдельных лиц*, противоречит справедливости, и кто без основания ограничивает свою благость, тот не обладает ею в достаточной степени. Справедливо то, что оставшиеся неизбранными гибнут по своей собственной вине, они не имеют доброй воли или живой веры, но ведь от Бога зависит дать им все это. Известно, что кроме внутренней благодати людей обыкновенно разделяют внешние условия и что воспитание, общение с другими, пример часто исправляют или портят наш нрав. Если же Бог устраивает обстоятельства, благоприятные для одних, и оставляет других в условиях, приводящих их к несчастью, то можно ли этому не удивляться? Недостаточно (как кажется) сказать вместе с некоторыми авторами, что внутренняя *благодать* простирается на всех и равна для всех; потому что и эти авторы должны повторить восклицания святого Павла и сказать: «О, глубина!», когда подумают, сколь многие люди, так сказать, различаются внешней благодатью, т. е. живут в различных обстоятельствах, устраиваемых Богом и не зависящих от людей, но все же имеющих огромное влияние на то, что имеет отношение к их спасению.

Не большего успеха достигают, когда говорят вслед за св. Августином, что Бог мог бы оставить в беде всех людей, подпавших под осуждение через грех Адама, и что лишь по чистой благости он спасает некоторых из них. Ибо, не говоря уже о том, что странно наказывать кого-либо за грехи другого, все же остается нерешенным вопрос, почему Бог не спасает всех, почему он спасает меньшую часть и одних предпочитает другим? Он их владыка (это правда), но он владыка благой и праведный; конечно, его власть безусловна, но его премудрость не позволяет ему пользоваться ею произвольно и деспотически, что поистине было бы тиранией.

Кроме того, если падение первого человека совершилось с позволения Бога и Бог допустил это падение, предвидя все последствия его, именно предвидя испорченность массы людей и спасение небольшого числа избранных при забвении всех остальных, то бесполезно маскировать затруднение указанием на массу людей, уже испорченную грехом; потому что надо восходить, даже если мы того не желаем, к предвидению последствий первородного греха, предшествовавшего решению, которым Бог допустил грех и которым он в то же время допустил, чтобы отверженные были включены в массу погибших и не были изъяты из этой массы; ведь Бог, да и мудрый человек, ничего не определяет, не приняв в соображение последствий своего решения.

Мы надеемся преодолеть все эти затруднения. Мы покажем, что *абсолютной необходимости*, которую называют логической и метафизической, а иногда геометрической, и которой одной необходимо страшиться, нет в свободных действиях и что, таким образом, свобода изъята не только из принуждения, но и из истинной необходимости. Мы покажем, что сам Бог, хотя и всегда изби-

рает лучшее, не действует по абсолютной необходимости, что предписанные Богом природе законы, основанные на сообразности, занимают среднее положение между геометрическими истинами, абсолютно необходимыми, и произвольными решениями, чего не поняли в достаточной мере г-н Бейль и другие современные философы. Мы покажем также, что в свободе есть некое безразличие, потому что нет абсолютной необходимости в отношении того или другого решения, но, однако, никогда не бывает безразличия полного равновесия. Кроме того, мы покажем, что в свободных действиях есть совершеннейшее самоопределение, превосходящее все, что думали об этом доныне. Наконец, мы выясним, что необходимость гипотетическая и необходимость моральная, остающиеся в свободных действиях, не содержат в себе никакого затруднения и что *ленивый разум* в сущности есть софизм.

Что же касается начала зла в его отношении к Богу, то мы предложим апологию божественных совершенств, не менее доказывающую его святость, его справедливость и благость, как и его величие, могущество и независимость. Мы покажем, как возможно то, что все зависит от Бога, что он споспешествует всем действиям его созданий и что он даже, если угодно, непрерывно творит свои создания, и тем не менее он не является виновником греха; причем покажем также, как надо понимать отрицательную природу зла. Мы сделаем даже больше: мы покажем, что зло проистекает из другого источника, а не из Божией воли и что поэтому справедливо говорят о зле вины, что Бог его вовсе не желает, а только допускает. Но, что особенно важно, мы покажем, что Бог мог допустить грех и все бедствия, и мог даже содействовать им и способствовать, без ущерба, однако же, для своей святости и для своей высочайшей благости, хотя он, безусловно, мог и не допустить всех этих зол.

Относительно же благодати и предопределения мы подтверждаем наиболее распространенные положения, например: что наше обращение совершается посредством предваряющей благодати Бога и мы совершаем добрые дела только с ее помощью, что Бог желает спасения всех людей и осуждает только за злую волю; что он дарует всем людям довлеющую благодать, если только они хотят пользоваться ею; что Иисус Христос есть начало и основание избрания и сам Бог предопределил избранных ко спасению, потому что он предвидел преданность их учению

Иисуса Христа через живую веру; хотя истинно и то, что это основание избрания не есть последнее основание и что само это предвидение есть лишь следствие его предшествовавшего определения, тем более что вера есть дар Божий и Бог предопределяет иметь веру на основании высшего решения, распределяющего благодать и обстоятельства нашей жизни сообразно с глубиной своей высочайшей премудрости.

Так как один из замечательнейших людей нашего времени, красноречие которого было столь же велико, как и глубокомыслие, и который представил несомненные доказательства своей весьма обширной учености, вследствие непонятного направления мысли с удивительным искусством возродил все затруднения в этом вопросе, намеченном нами лишь в общих чертах, то мы воспользуемся прекрасным случаем вместе с ним войти в подробности. Мы признаем, что г-н Бейль (ибо легко понять, что мы говорим именно о нем) имеет на своей стороне все преимущества, если только не обращать внимания на глубочайшие основы вещей; но мы надеемся, что истина (которая, по его собственному признанию, на нашей стороне) восторжествует над всеми украшениями красноречия и учености, если только она будет изложена надлежащим образом; мы надеемся преуспеть в этом, тем более что отстаиваем дело Божие и одно из защищаемых нами здесь положений приводит к убеждению в божественной помощи тем людям, которые не лишены доброй воли. Автор настоящего рассуждения думает, что доказал здесь это своим усердием, приложенным к данному предмету. Он размышлял о нем с самой своей юности, он рассуждал о нем с некоторыми умнейшими людьми своего времени, он познакомился с предметом, изучая хороших авторов. Успех, коим наградил его Бог (по мнению многих компетентных судей) в некоторых других глубоких исследованиях, в числе которых есть и имеющие близкое отношение к рассматриваемому предмету, может быть, дает ему определенное право льстить себя надеждой на внимание читателей, любящих истину и расположенных к ее разысканию.

У него были еще особые и довольно важные причины, побудившие его взять в руки перо для исследования этого предмета. Его часто склоняли к этому предварительные беседы, которые он вел относительно данного предмета с учеными и придворными в Германии и во Франции и в особенности с величайшей и совершеннейшей государы-

ней. Он имел честь высказывать этой государыне свои воззрения на многие места превосходного «Словаря» г-на Бейля, где разум и религия представлены в борьбе друг с другом и где г-н Бейль хочет заставить разум замолчать после того, как он позволил ему говорить слишком громко; он называет это торжеством веры. Автор уже сказал, что он придерживается иного взгляда, но он рад тому, что столь добрый гений предоставил ему случай углубиться в предмет столь же важный, как и трудный. Он сознался также, что был занят исследованием данного предмета с очень давних пор и не раз принимал решение опубликовать свои мысли по этому поводу, главной целью чего должно быть познание Бога, необходимое для пробуждения благочестия и поддержания добродетели. Упомянутая государыня увещевала его исполнить его давнишнее намерение, да и некоторые друзья присоединялись к этому; а он тем более поддавался искушению исполнить их желание, что можно было надеяться, что в ходе исследования г-н Бейль помог бы ему изложить предмет настолько ясно, насколько это возможно при совместных усилиях. Но исполнению нашего желания помешали многие препятствия, среди которых кончина несравненной королевы была не самым меньшим. Случилось, однако же, что г-н Бейль подвергся нападкам со стороны выдающихся людей, которые взялись за исследование того же самого предмета. Он отвечал им пространно и всегда умно. Мы следили за этим спором и даже сами вмешались в него. Вот как это произошло.

Я опубликовал новую систему, которая представлялась способной объяснить связь души и тела [6]. Она встретила одобрение даже со стороны тех людей, которые не были с ней согласны, и многие умные люди уверяли меня, что они тоже приходили к подобным воззрениями, хотя и не смогли их так четко изложить до того, как прочли написанное мною. Г-н Бейль рассмотрел мое сочинение в своем «Историческом и критическом словаре» в статье «Рорарий». Он думал, что мои открытия заслуживают дальнейшей разработки; он показал полезность их во многих отношениях и привел те места, которые могли вызвать затруднение. Я не мог не ответить на столь обязывающие заявления и поучительные замечания и, чтобы извлечь для себя больше пользы, издал некоторые пояснения в «Летописи творений ученых» [7] в июле 1698 г. Г-н Бейль ответил на это во втором издании своего «Словаря». Я послал ему

второе возражение, которое еще не появилось в печати; и я не знаю, ответил ли он на него в третий раз.

Между тем г-н Леклерк в своей «Избранной библиотеке» поместил отрывок из «Интеллектуальной системы» покойного г-на Кэдворта и объяснял там известные пластические натуры, которые этот превосходный автор применил к учению об образовании животных [8]. Г-н Бейль возразил (см. его «Продолжение «Разных мыслей...»» [9], гл. 21, параграф 11), что поскольку эти натуры лишены сознания, то допущением их ослабляется довод, который посредством удивительного устройства всех вещей подтверждает, что мир должен иметь разумную причину. Г-н Леклерк ответил (4-й пар[аграф] V т. его «Избранной библиот[еки]»), что эти натуры нуждаются в управлении божественной мудростью. Г-н Бейль снова возразил (7-й параграф «Лет[описи] твор[ений] ученых», август 1704 г.), что одного управления недостаточно для причины, лишенной сознания, по крайней мере если только ее не считают простым орудием Бога, в каковом случае она оказывается бесполезной. Г-н Бейль коснулся при этом мимоходом моего воззрения; и это дало мне повод послать знаменитому автору «Летописи творений ученых» заметку, которую он поместил в мае 1705 г. в параграфе 9; в ней я старался показать, что в действительности одного механизма достаточно для образования органических тел животных, так что не нужно прибегать к каким-то пластическим натурам, если только допустить при этом совершенно органическую *преформацию* в семени нарождающихся тел, содержащихся в семени тел, от которых они рождаются, и так до первоначального семени; все это может проистекать только от бесконечно всемогущего и бесконечно премудрого творца всех вещей, который с самого начала установил все это, а вместе с этим *предопределил* будущий порядок и всякое будущее искусство. Внутри вещей нет хаоса, и организм есть повсюду в материи, строение которой проистекает от Бога. Все это даже открывалось бы с тем большей ясностью, чем большие успехи делали бы в анатомии тел; и это замечали бы, даже если бы можно было продвигаться в бесконечность, как это происходит в природе, и продолжать в наших познаниях дальнейшее подразделение, как это совершается в природе на самом деле.

Так как для объяснения этого удивительного *строения животных* я воспользовался *предустановленной гармо-*

нией, т. е. тем же самым средством, которым я воспользовался для объяснения другого чуда, а именно *сообщения души с телом*, когда показал единообразие и плодотворность принятых мною начал, то это, кажется, и напомнило г-ну Бейлю о моей системе, которая объясняет это сообщение и которую он уже обсуждал прежде. Он заявил (в главе 180 своего «Ответа на вопросы провинциала», с. 1253 тома 3), что, как ему кажется, Бог не мог сообщить материи или какой-либо другой причине способность к организации (faculté d'organiser), не сообщив ей идею и представление об организации и познание его организма, и что он не может себе представить, чтобы Бог при всем своем могуществе над природой и при всем своем предвидении возможных случаев мог расположить вещи таким образом, чтобы (например) при помощи одних законов механики корабль мог прибыть в назначенную ему пристань, не нуждаясь во время своего плавания в разумном кормчем. Я был поражен тем, что полагают границы могуществу Бога, не представляя никаких доказательств этого и не замечая, что нельзя бояться какого-либо противоречия со стороны предмета или какого-либо несовершенства со стороны Бога, хотя в своем втором возражении я еще раньше показал, что и люди делают автоматически что-то подобное движениям, исходящим из разума, и что конечный ум (но, безусловно, более сильный, чем наш) мог бы совершать то, что г-н Бейль считает невозможным для Божества; не говоря уже о том, что Бог с самого начала и одновременно привел в порядок все вещи, и потому сохранение этим кораблем правильного пути не более удивительно, чем сохранение пути ракетой, идущей вдоль веревки при фейерверке, ибо все вещи сохраняют совершенную гармонию между собой, взаимодействуя друг с другом.

Это заявление г-на Бейля обязывало меня отвечать ему, и я намеревался ему сказать, что, если не хотят утверждать, будто сам Бог образует органические тела посредством продолжающегося чуда или возлагает это на разумных духов (intelligences), могущество и мудрость которых в таком случае были бы почти божественными, тогда должны принять то, что Бог *преформировал* вещи так, что новые организмы суть только механические следствия предшествующего органического строения, подобно тому как бабочки возникают из шелковичного червя: при этом, как показал г-н Сваммердам, совершается только простое его развертывание. Я добавил бы к этому, что

именно преформация растений и животных более, чем что-либо другое, подтверждает мою систему предустановленной гармонии между душой и телом, согласно которой тело по своему изначальному строению приспособлено посредством внешних предметов исполнять все то, что оно делает по воле души; подобно тому как семена по своему изначальному строению естественным образом исполняют намерения Бога, в чем обнаруживается еще больше искусства, чем в том, что в наших телах все совершается согласно решениям нашей воли. И так как сам г-н Бейль в строении животных совершенно верно находит больше искусства, чем в наилучшей поэме во всем мире или в прекраснейшем изобретении, на какое только способен человеческий ум, то отсюда следует, что моя система сообщения души и тела столь же понятна, как и обычное мнение об образовании животных, потому что, согласно этому мнению (кажущемуся мне истинным), мудрость Божия создала природу такой, что природа силой своих законов способна образовать животных; я разъяснил это и лучше показал возможность этого посредством понятия о *преформации*. Теперь уже не будут удивляться тому, что Бог создал тело так, что оно в силу собственных законов может исполнять намерения разумной души; ибо все, что разумная душа может повелевать телу, менее затруднительно, чем то строение, которое Бог заключил в семенах. Г-н Бейль говорит («Ответ на вопросы провинциала», гл. 182, с. 1294), что только с недавнего времени стали появляться люди, понимающие, что образование тела не может быть делом естественным; то же он мог бы сказать о сообщении души и тела (следуя своим принципам), потому что в системе окказиональных причин, принятой этим автором, сам Бог осуществляет это сообщение. Я же допускаю здесь сверхъестественное только в начале вещей, в отношении первого образования животных или в отношении первоначального утверждения предустановленной гармонии между душой и телом; поэтому я признаю, что образование животных и сообщение между душой и телом являются уже делом столь же естественным, как и другие естественные действия, самые обыкновенные. Это почти то же, что обычно думают об инстинкте и об удивительных действиях животных. В этом признают существование разума, но не в животных, а в том, кто их создал. Итак, в этом отношении я придерживаюсь общепринятого мне-

ния; но я надеюсь, что мое объяснение вносит в него бóльшую четкость и ясность и даже придает ему широту.

Прежде чем оправдать мою систему против новых возражений г-на Бейля, я намерен сообщить ему мысли, уже давно возникавшие у меня по поводу возражений, высказанных им против тех, кто стремится примирить разум и веру в отношении существования зла. В самом деле, может быть, найдется немного людей, которые больше меня занимались этим предметом. Едва я выучился с трудом понимать латинские книги, как случай предоставил мне возможность рыться в библиотеке; я переходил от одной книги к другой, и так как предметы, требовавшие углубления, мне нравились столько же, как история и басни, то я был восхищен сочинением Лоренцо Валлы против Боэция и сочинением Лютера против Эразма [10], хотя я видел, что эти сочинения требуют некоторого смягчения. Я не воздерживался и от чтения полемических сочинений; в числе других сочинений подобного рода и материалы Монбельярского диспута [11], снова оживившего этот спор, мне представлялись поучительными. Я не пренебрегал чтением произведений наших теологов; а чтение их противников, вместо того чтобы приводить меня в смущение, только укрепляло меня в умеренном вероучении церквей Аугсбургского исповедания [12]. Я имел возможность во время моих путешествий встретиться с некоторыми превосходными людьми различных партий, как, например, с г-ном *Петером де Валенбургом*, викарием Майнцским, с г-ном Иоганном Людвигом Фабрициусом, первым теологом Гейдельберга, и, наконец, со знаменитым г-ном Арно, которому я даже передал латинский диалог, посвященный этому предмету и написанный в моем духе. Это было около 1673 г., и уже тогда я доказывал, что Бог, избрав совершеннейший из всех возможных миров, по своей премудрости допустил зло, соединенное с этим миром, что, однако же, не мешает тому, чтобы этот мир, рассмотренный и взвешенный во всех своих частях, не был наилучшим из всех достойных быть избранными. С тех пор я прочел еще разных хороших авторов по этому предмету и старался усвоить все те сведения, при помощи которых можно было бы опровергнуть все затемнявшее идею высочайшего совершенства, какое необходимо признавать в Боге. Я не пренебрегал самыми суровыми авторами, признававшими необходимость вещей, такими, как Гоббс и Спиноза. Первый из них защищал абсолютную необходимость не только в своих «Физических элементах» [13] и в других произведениях, но еще и в сочинении, направленном исключительно против епископа Брэмхолла. А Спиноза утверждает (как и древний перипатетик Стратон) приблизительно следующее: все происходит от первой причины, или от первичной природы, по необходимости слепой и совершенно геометрической. Он не признает, что это первичное начало вещей способно к выбору, к благости или к разумению.

Я нашел возможность, как мне кажется, доказать противоположное учение в таком виде, что оно проясняет дело и в то же время вводит в глубь вещей. Когда я сделал новые открытия о природе активной силы и о законах движения, то я показал, что они не подчинены абсолютно геометрической необходимости, как думает, по-видимому, Спиноза, а также не подчинены и совершенному произволу, как это утверждают г-н Бейль и некоторые современные философы, но зависят от *сообразности*, как я уже заметил выше, или от того, что я называю *принципом наилучшего*; а в этом явлении, равно как и во всех других, узнают существенные признаки первой субстанции, создания которой являют высочайшую премудрость и порождают совершеннейшую гармонию. Я показал также, что именно эта гармония производит связь как будущего с прошедшим, так и настоящего с отсутствующим. Первый вид связи объединяет времена, а второй — места. Эта вторая связь обнаруживается в единении души с телом, и вообще в связи истинных субстанций между собой и с материальными явлениями. Но первая связь имеет место в преформации органических тел или, лучше, всех тел, потому что повсюду существует организм, хотя не все массы состоят из органических тел; подобно тому как пруд может быть наполнен рыбами или другими органическими телами, хотя сам по себе он не является животным или органическим телом, а только массой, содержащей их. И поскольку я старался на подобном основании, доказанном демонстративным способом, выстроить законченное здание основных знаний, какое может предоставить нам чистый разум, — здание, говорю я, в котором все части были бы связаны и которое могло бы разрешить важнейшие затруднения и древних и современных людей, то я составил также определенный вид системы свободы человека и содействия Божия. Эта система представляется

мне весьма далекой от того, чтобы оскорбить веру и разум, и я намерен был предложить ее г-ну Бейлю и всем тем, кто в нашем споре на его стороне. Но он уже умер, и, конечно, потеря такого автора, ученость и глубокомыслие которого не имели себе равных, немаловажна; но так как предмет продолжает разрабатываться, ученые мужи продолжают трудиться над ним, а публика внимательно следит за всем этим, то я подумал, что надо воспользоваться случаем, чтобы представить образец и моих мыслей.

В конце этого предисловия, может быть, целесообразно будет заметить еще, что, отвергая *физическое влияние* души на тело или тела на душу, т. е. влияние, допускающее влияние законов одного на законы другого, я тем не менее не отвергаю на этом основании единства их обоих, составляющих одно существо; но это их единство есть нечто *метафизическое*, ничего не изменяющее в явлениях. Это я уже показал, отвечая на то, что д[остопочтенный] о[тец] Турнемин, ум и знания которого необыкновенны, возразил мне в «Записках из Треву» [14]. И на этом основании могу также сказать в метафизическом смысле, что душа воздействует на тело и тело на душу. Верно также и то, что душа есть *энтелехия*, или деятельное начало, между тем как все чисто телесное, или же просто материальное, находится лишь в пассивном состоянии, и, следовательно, деятельное начало заключено лишь в душах; я неоднократно объяснял это в лейпцигском журнале [15], а еще определеннее — в своем ответе покойному г-ну Штурму, философу и математику альтдорфскому, в котором я даже доказал, что если бы в телах не было ничего, кроме пассивного состояния, то их разные состояния были бы *неразличимы*. По этому поводу скажу также, что я послал ответ в Париж ученому автору сочинения о познании самого себя, где он высказал несколько возражений против моей системы предустановленной гармонии, и в этом ответе я показал, что он приписывает мне мысли, от которых я весьма далек; позднее то же самое приписал мне анонимный доктор Сорбонны [16] по поводу другого предмета. Эти недоразумения сразу же бросились бы в глаза читателю, если бы автор привел мои собственные слова, на которых он, по его мнению, может основываться.

Эта человеческая склонность к неверному пониманию и изложению чужих мыслей предоставляет мне случай заметить кстати, что если я где-либо сказал, что человек прибегает к помощи благодати при своем обращении, то

я разумел только то, что он использует ее через прекращение преодолеваемого сопротивления ей, но без всякого содействия со своей стороны; это совершенно подобно тому, как нет содействия со стороны льда, когда его ломают. Потому что обращение есть дело одной благодати Божией, которой человек содействует только степенью сопротивления; но это сопротивление может быть бо́льшим или меньшим, смотря по лицам и обстоятельствам. Обстоятельства тоже способствуют нашей внимательности и нашим душевным движениям. Сочетание всех этих обстоятельств, соединенных в соответствии с впечатлением и состоянием воли, определяет действие благодати, однако же все эти условия не делают это воздействие благодати неизбежным. В другом месте я достаточно объяснил, что в отношении к спасительным обстоятельствам невозрожденный человек должен рассматриваться как мертвый; и я вполне согласен с учением теологов Аугсбургского исповедания. Однако же испорченность первородным грехом нисколько не мешает невозрожденному человеку совершать иногда действительно нравственные поступки и иногда совершать в гражданской жизни добрые дела, проистекающие из доброго начала, без всякого злого намерения и без всякой примеси действительного греха. Надеюсь, что меня извинят, если я в этом отношении отступаю от св. Августина, вне сомнения, человека великого, с удивительным умом, но, кажется, впадавшего иногда в крайние воззрения, преимущественно в пылу спора. Я питаю большое уважение к некоторым людям, объявляющим себя учениками св. Августина, и среди них к д. о. Кенелю, достойному преемнику Арно по продолжению спора, поссорившего их со славнейшим обществом [17]. Тем не менее я нахожу, что обычно при спорах между людьми выдающихся достоинств (а таковые, без сомнения, существуют при настоящем споре в обеих партиях) правда и на той и на другой стороне, и чаще на стороне защищающейся, чем нападающей, хотя естественная злоба человеческого сердца обычно делает для человека нападение более приятным, нежели защиту. Я надеюсь, что д. о. Птолемей, украшение своего общества, с честью занимающий вакантное место, оставшееся после знаменитого Беллармина, даст нам относительно всего этого разъяснения, каких можно ожидать от его глубокомыслия, его познаний и, смею прибавить, от его умеренности. Надо также ожидать, что и среди теологов Аугсбургского исповедания

появятся новые Хемницы или Каликсты, как есть также основание полагать, что среди протестантов оживут Уссерии или Дейе, и они все будут трудиться все больше и больше над рассеиванием недоразумений, которыми окружен этот предмет. Наконец, я буду очень рад, если мне укажут ошибки, когда прочтут все возражения с моими ответами на них в небольшом сочинении, приложенном мною в конце этого трактата, чтобы представить как бы общий перечень их [18]. В этом перечне я старался предупредить некоторые новые возражения, объясняя, например, почему я принял предшествующую и последующую волю за предварительную и окончательную, по примеру Фомы, Скота и других; почему надо признавать несомненно больше блага в славе всех спасенных, чем зла в страдании всех осужденных; почему, говоря, что зло допущено как conditio sine qua non добра, я понимаю это не в смысле принципа необходимости, а в смысле принципа соответствия; почему допускаемое мною предопределение всегда надо понимать в смысле побуждения и никогда — в смысле принуждения; почему Бог не отказывает в необходимом новом свете тем, которые уже воспользовались данным им светом; я уж не говорю о других разъяснениях, которые я старался дать относительно кое-каких возражений, высказанных мне недавно. Я последовал также совету некоторых друзей, которые находили полезным присоединение к моему труду двух *приложений*: одного — по поводу *спора*, возникшего между г-ном Гоббсом и епископом Брэмхоллом относительно свободы и необходимости, другого — по поводу ученого сочинения «О начале зла», недавно опубликованного в Англии [19].

Наконец, я старался все свести к назиданию, и если я несколько удовлетворял любопытство, то лишь потому, что признавал необходимым оживить предмет, который своей серьезностью может отталкивать читателей. Именно с этой целью я привел в своем рассуждении забавные вымыслы некоей «Астрономической теологии», так как я не думал, чтобы эти вымыслы могли ввести кого-либо в заблуждение, и считал, что простое изложение их есть уже и опровержение. В этой теологии измышления нагромождены на измышления. Вместо мнения о том, что планеты были когда-то солнцами, скорее надо думать, что они были массами, расплавленными в солнце и потом изверженными оттуда, а вместе с этим рушатся самые

основы этой гипотетической теологии. Древнее заблуждение о двух началах, которые на Востоке называли Ормуздом и Ариманом, привело меня к догадке относительно древнейшей истории народов, так как эти имена, по-видимому, принадлежали двум одновременно жившим великим правителям, из коих один владел частью Верхней Азии, где потом многие монархи назывались этим именем, а другой был кельто-скифским государем, нападавшим на области, принадлежавшие первому, и его имя встречается затем в числе имен германских божеств. В самом деле, кажется, что Зороастр воспользовался именами этих двух государей как символами незримых сил, так как деяния этих государей, по мнению азиатских народов, были подобны божественным, Между тем этот Зердуст, или Зороастр, бывший современником великого Дария, как свидетельствуют об этом арабские авторы, которые лучше греческих могли знать некоторые частности древней истории Востока, по-видимому, не признавал этих двух начал совершенно первичными и независимыми, а считал их зависимыми от единого высочайшего начала, и согласно с космогонией Моисея думал, что единый Бог создал все и отделил свет от тьмы; что явление света соответствовало его изначальному замыслу, а тьма явилась впоследствии, как тень следует за телом, и есть не что иное, как лишение света. Поэтому упомянутый древний автор свободен от заблуждений, приписанных ему греками. Вследствие его обширных знаний восточные народы сравняли его с Меркурием, или Гермесом, египтян и греков, точно так же как северные народы сравняли с тем же Меркурием своего Вотана, или Одина. Вот почему среда (mercredi), или день Меркурия, у северных народов называется Wodans-dag, а у азиатских народов — днем Зердуста, ибо турки и персы называют этот день *заршамба* (Zarschamba) или *дзаршамб* (Dsearschambe), венгры, пришедшие с северо-востока, называют его *зерда* (Zerda), а славяне от крайних пределов Великороссии до вендов Люнебургской земли называют этот день *Sreda*; славяне тоже заимствовали свое название у восточных народов. Подобные замечания, возможно, будут небезынтересны для любознательных людей; и я льщу себя надеждой, что маленький диалог (присоединенный в конце к моим опытам против г-на Бейля) удовлетворит тех читателей, которые интересуются истинами хотя и трудными, но важными и изложенными в легкой и удобопонятной форме. Написано мое сочинение

на иностранном для меня языке с риском допустить много погрешностей; но я сделал это потому, что и другие на этом же языке недавно трактовали о том же самом предмете [20] и на французском языке скорее прочитают нас те, кому я хотел бы быть полезным этим небольшим сочинением. Надеюсь, что мне простят ошибки языка, зависящие не только от переписки и печатания, но и от поспешности автора, которому часто приходилось отвлекаться от дела; если же ошибки вкрались и в самые мысли, то автор первый исправит их, когда будет лучше осведомлен; и так как он представил столько доказательств своей любви к истине, он уверен, это его заявление не сочтут всего лишь вежливым оборотом речи.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАССУЖДЕНИЕ О СОГЛАСИИ ВЕРЫ И РАЗУМА

1. Я начинаю с предварительного вопроса о *согласии веры и разума* и применении философии в теологии, потому что вопрос этот имеет огромное влияние на главный предмет наших рассуждений и потому что г-н *Бейль* примешивает его повсюду. Я предполагаю, что две истины не могут противоречить друг другу; что *предмет веры* есть истина, открытая Богом необычайным способом, и что *разум* есть связь истин, но именно таких (когда его сравнивают с верою), которых человеческий ум может достигать естественным способом, без помощи света веры. Это определение разума (т. е. *здравого и истинного разума*) привело в удивление некоторых людей, привыкших вооружаться против разума, понимаемого в неопределенном смысле. Они возразили мне, что они никогда не слышали, чтобы разуму давали подобное определение; но это потому, что они никогда не общались с людьми, выражающимися о подобных предметах определенно. Однако же они согласились со мной, что не могут порицать разум, понимаемый в том смысле, который я ему придал. В таком же смысле разум иногда противополагают опыту. Разум, состоящий в последовательном развитии истин, имеет право присоединять к ним еще истины, достигаемые на основе опыта, для выведения из всего этого смешанных следствий; но сам по себе чистый разум, отличный от опыта, имеет дело только с истинами, независимыми от чувств. И веру можно сравнить с опытом, потому что вера (в отношении к мотивам, оправдывающим ее) зависит от опыта тех людей, которые видели чудеса, лежащие в основе откровения, и от предания, достойного веры, благодаря которому эти чудеса дошли до нас, или через Писание, или через свидетельство людей, сохранивших его. Подобным же образом мы основываемся на *опыте* людей, видевших

Китай, и на *вероятности* их рассказов, т. е. когда мы верим в чудеса, которые они рассказывают нам об этой отдаленной стране. Я не говорю при этом о внутреннем движении св. Духа, который проникает в наши души, убеждает их и ведет к добру, т. е. к вере и любви, не имея надобности непременно приводить основания для этого.

2. Итак, истины разума бывают двух родов; одни из них называют *истинами вечными*, абсолютно необходимыми, так что противоположное им содержит в себе противоречие; это истины, логическая, метафизическая, или геометрическая, необходимость которых такова, что их нельзя отвергать, не впадая в абсурд. Существуют истины другого рода, которые можно назвать *положительными*, потому что они суть законы, данные природе Богом, или зависят от этих законов. Мы узнаем их или посредством опыта, т. е. a posteriori, или посредством разума и a priori, т. е. из соображений соответствия, побудивших выбрать их. Это соответствие тоже имеет свои правила и свои причины; но именно свободное избрание Божие, а не геометрическая необходимость обусловливает соотносительное и вызывает его к существованию. Таким образом, можно сказать, что *физическая необходимость* основывается на *моральной необходимости*, т. е. на избрании премудрого существа, достойном его мудрости, и что как ту, так и другую необходимость надобно отличать от *геометрической необходимости*. Эта физическая необходимость и есть то, что дает порядок природе; она состоит из законов движения и из некоторых других общих законов, которые Богу угодно было даровать предметам при их создании. Однако верно, что Бог установил эти законы не без причины, потому что он ничего не избирает по произволу, по случаю или по чистейшему безразличию. Тем не менее эти общие основания добра и порядка, которые привели его к избранию этих законов, могут быть отменены им в некоторых случаях по более важным причинам высшего порядка.

3. Отсюда ясно, что Бог может освобождать свои создания от предписанных им законов и совершать посредством этих созданий то, что превышает их природу, т. е. может творить *чудо*; и когда создания посредством этого достигают таких совершенств и свойств, каких не могут достигнуть своей собственной природой, схоластики называют это *свойством повиновения*, потому что создание приобретает его через повиновение велениям того, кто

может сообщить ей нечто такое, чего она не имеет сама по себе, хотя схоластики приводят обыкновенно такие примеры этой силы, что я признаю их невозможными; например, когда они утверждают, будто Бог может сообщить своим созданиям творческую силу. Конечно, существуют чудеса, совершаемые Богом посредством ангелов, но при этом законы природы столь же мало нарушаются, как и тогда, когда люди помогают природе искусством; искусство ангелов отличается от нашего только степенью совершенства; тем не менее всегда остается верным то, что законы природы могут быть отменены законодателем, одновременно вечные истины, каковыми являются геометрические истины, совершенно необходимы, и вера не может им противоречить. Вот почему невозможно неопровержимое возражение против этой истины. Потому что если это возражение есть доказательство, основанное на началах разума или неоспоримых фактах, образуемых последовательным рядом вечных истин, то выведенное отсюда заключение должно быть достоверным и необходимым, и то, что противоречит ему, должно быть признано ложным; иначе два противоречащих положения могли бы быть истинными в одно и то же время. Если же возражение не имеет этой доказательной силы, то оно образует только вероятный аргумент, не имеющий никакой силы против веры, так как все согласны с тем, что тайны религии противоречат только видимым нам явлениям. Да и г-н Бейль в своем посмертно изданном ответе г-ну Леклерку объявляет, что он вовсе не утверждает, будто существуют доказательства против истин веры; и, следовательно, все эти неопровержимые затруднения, все эти мнимые возражения разума против веры сами собой отпадают.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu conpressa quiescunt [1].

4. Протестантские теологи, точно так же как и римские, согласятся с высказанными мною положениями, как только тщательно вникнут в предмет; а все, что говорят против разума, относится только к мнимому разуму, испорченному и обманутому ложным правдоподобием. То же самое происходит с понятиями справедливости и благости Бога. Иногда о справедливости и благости Бога говорят так, как будто мы не имеем никакого представления о них и никакого их определения. Но если бы это было достоверно, то у нас не было бы никакого основания приписывать

Богу эти свойства и прославлять его за них. Его благость и справедливость, равно как и мудрость, отличаются от наших только бесконечным совершенством. Таким образом, простые понятия, необходимые истины и убедительные выводы философии не могут противоречить откровению. И если некоторые философские правила отвергаются в теологии, то это случается только тогда, когда они обладают лишь физической или моральной необходимостью, которая выражает обычное течение жизни и, следовательно, основывается на кажущемся, что, однако, может оказаться неверным, если Богу это будет угодно.

5. Из сказанного ясно, что допускают некоторое смешение понятий, когда противопоставляют философию теологии или веру разуму; именно смешивают выражения: *объяснить, понять, доказать, защитить*. И я нахожу, что г-н Бейль при всей своей проницательности не всегда избегает этого смешения. Тайны можно *объяснить*, но лишь настолько, насколько это необходимо для веры в них; однако их нельзя *понять*, и нельзя понять, как они происходят; точно так же в природных вещах мы объясняем до известной степени многие чувственные качества предметов, но несовершенным образом, потому что мы их не понимаем. Столь же мало вероятно для нас *доказать* тайны разумом; ибо все, что может быть доказано a priori, или чистым разумом, может быть и понято. Поэтому все, что нам остается, когда мы верим в тайны на основе доказательств истинной религии (что называют *мотивами уверенности*),— это возможность защищать их от возражений; без этого наша вера в них не имела бы никакой твердой опоры, так как все, что может быть опровергнуто серьезно и доказательно, должно быть признано ложным; доказательства истинности религии, ссылающиеся только на *моральную достоверность*, были бы слабыми и даже опровержимыми возражениями, вытекающими из *абсолютной достоверности*, если бы эти возражения были убедительными и строго доказательными. Сказанного нами в этих немногих словах было бы достаточно для устранения затруднений относительно употребления разума и философии в отношении к религии, если бы не приходилось часто иметь дело с предубежденными лицами. Но так как этот предмет важен и весьма затемнен, то будет целесообразным остановиться на этом подробнее.

6. *Вопрос* о *согласии веры и разума* с давних пор был большой проблемой. В первоначальной церкви виднейшие

христианские авторы приспособили платоновские идеи, которые им более всего нравились и которые были тогда наиболее распространены. Однако мало-помалу Аристотель занял место Платона, когда стал преобладать вкус к системам и когда сама *теология* стала более *систематической* вследствие решений вселенских соборов, давших точные и положительные определения. Св. Августин, Боэций и Кассиодор на Западе и св. Иоанн Дамаскин на Востоке больше всего помогли теологии принять форму науки, не говоря о Беде, Алкуине, св. Ансельме и некоторых других теологах, знакомых с философией; наконец выступили схоластики; множество монастырей, давших волю умозрению, руководимому аристотелевской философией, переведенной с арабского, кончили смешением философии с теологией, причем бо́льшая часть сомнительных вопросов возникала из желания примирить веру с разумом. Однако же этого соглашения не всегда достигали с желанным успехом, потому что теология была очень подавлена бедствиями тех времен, невежеством и упрямством и потому что философия кроме своих собственных недостатков, очень больших, была обременена еще недостатками теологии, в свою очередь умножавшимися от связи с весьма темной и весьма несовершенной философией. Тем не менее надобно согласиться с несравненным Гроцием, что существовало золото, скрытое в отбросах варварской монастырской латыни; поэтому я не раз желал, чтобы какой-нибудь даровитый человек, обязанный по своему званию изучать схоластическую латынь, извлек из нее все наилучшее и чтобы этот новый Петавий или Томассен сделал в отношении к схоластикам то же, что эти два ученых человека сделали в отношении к отцам церкви. Это был бы весьма любопытный и очень важный труд для истории церкви; он обнимал бы историю догматов до возрождения наук и искусств (благодаря которым все приняло другой вид) и даже вышел бы за эти пределы. Ибо многие догматы в спекулятивной теологии, как, например, догматы о физическом предопределении, среднем знании, философском грехе, предметных определенностях и многие другие, точно так же как и в практической теологии вопросы совести, стали широко обсуждаться уже после Тридентского собора [2].

7. Несколько раньше этих изменений и раньше великого разделения западной церкви, продолжающегося до сих пор [3], в Италии существовало известное количество фило-

софов, отвергавших защищаемое нами согласие веры и разума. Их называли *аверроистами*, потому что они придерживались учения знаменитого арабского мыслителя, которого считали по преимуществу комментатором и который, кажется, лучше всех своих соотечественников проник в подлинный смысл Аристотеля. Этот комментатор, руководствуясь существовавшим еще до него учением греческих истолкователей, утверждал, что, по Аристотелю и согласно разуму (что тогда принимали за одно и то же), бессмертие души не может быть доказано. Вот его доводы: по Аристотелю, род человеческий вечен, следовательно, если бы отдельные души не погибали, то надо было бы возвратиться к метемпсихозу, отвергнутому этим философом; или: если бы всегда появлялись новые души, то надо было бы допустить бытие бесконечного множества этих душ, сохраняющихся вечно; но бесконечность, проявляющаяся в действительности, невозможна, по учению того же Аристотеля; итак, необходимо заключить, что души, т. е. формы органических тел, должны погибнуть со своими телами, или по крайней мере это должно случиться с пассивным разумом, принадлежащим каждому из нас в отдельности. Таким же образом должен сохраняться только активный разум, общий для всех людей, который, по Аристотелю, привходит в каждого индивидуального человека извне и деятельность которого должна проявляться повсюду, где существуют приспособленные к этому органы, подобно тому как ветер производит определенного рода музыку, когда дует в приспособленные для этого трубки органа.

8. Нет ничего слабее этого мнимого доказательства; нигде Аристотель не отвергал метемпсихоза, нигде не доказывал вечности человеческого рода, а кроме того, весьма сомнительно, будто действительная бесконечность невозможна. Однако это доказательство признавалось неопровержимым у перипатетиков, и им казалось, что под луною существует какой-то разум (intelligence), сопребывание в котором дает бытие нашему активному разуму. Другие же, менее приверженные Аристотелю, доходили даже до признания всеобщей души, почитаемой океаном всех частных душ, и думали, что эта всеобщая душа одна только должна существовать, между тем как частные души постоянно рождаются и погибают. Согласно этому мнению, души животных рождаются, отделяясь, как капли от своего океана, когда находят для себя тело, способное

стать оживленным ими; затем они погибают после разрушения тела, соединяясь с океаном душ, как исчезает река в море. Некоторые даже думали, что Бог и есть эта всеобщая душа, хотя другие признавали, что всеобщая душа подчинена и сотворена. Это неверное весьма древнее учение способно затемнить общепринятое учение. Оно выражено в следующих прекрасных стихах Вергилия (Aen. VI, v. 724):

Principio coelum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet [4].

И еще в другом месте (Georg. IV, v. 221):

Deum namque ire per omnes
Terrasque Tractusque maris coelumque profondum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta refferri [5].

9. Некоторые понимали мировую душу Платона в этом смысле; но более вероятно, что стоики принимали такую общую душу, которая поглощает все другие. Приверженцы этого учения могли бы называться *монопсихитами*, потому что, по их мнению, в действительности существует только одна душа. Господин Бернье замечает, что это мнение практически всюду распространено среди персидских ученых и в странах Великого Могола; кажется даже, что оно проникло к каббалистам и мистикам. Один немец, уроженец Швабии, несколько лет тому назад ставший иудеем и распространявший свое догматическое учение под именем «немецкого Моисея», смешав это учение с воззрениями Спинозы, думал, что Спиноза возродил древнюю Каббалу евреев; кажется также, что один ученый, опровергавший этого еврейского прозелита, разделял такое мнение о Спинозе. Известно, что Спиноза признавал только одну субстанцию в мире, отдельные души которой суть только ее преходящие модификации. Валентин Вейгель, саксонский пастор в Шоппе в Мисни, человек умный и даже очень умный, хотя его признавали лишь восторженным поклонником, быть может, тоже в какой-то мере придерживался учения монопсихитов; это же относится и к так называемому Иоганну Ангелу, силезцу, который напечатал на немецком языке несколько небольших стихотворений, в форме эпиграмм, довольно изящных и благочестивых, недавно перепечатанных им. Вообще

мистические представления о Боге могут порождать это дурное направление мыслей. Уже Жерсон писал против мистика Рёйсбрука, у которого были, по-видимому, благие намерения и выражения которого относительно этого предмета простительны, хотя лучше было бы писать так, чтобы не иметь надобности извиняться. Впрочем, я признаю также, что выражения преувеличенные и, так сказать, поэтические могут сильнее трогать и убеждать, нежели точные выражения.

10. Уничтожение всего лично нам принадлежащего, зашедшее у квиетистов слишком далеко, может стать для некоторых причиной скрытого нечестия, как это рассказывают о квиетизме Фоё, основателе большой секты в Китае. Когда Фоё, проповедовавший свою религию в течение сорока лет, почувствовал приближение смерти, он объявил своим ученикам, что скрывал от них истину под покровом метафор и что все должно возвратиться в ничто, которое он называет первоначалом всех вещей. Это, кажется, еще хуже, чем мнение аверроистов. Оба этих учения не выдерживают критики и даже нелепы. Тем не менее некоторые новейшие мыслители, не задумываясь, признают эту всеобщую и единственную душу, поглощающую все остальные, и она встретила слишком большое сочувствие среди так называемых сильных умов; г-н Прейссак, солдат и умный человек, отдавшийся философии, неоднократно публично защищал ее в своих беседах. Система *предустановленной гармонии* лучше всего может исцелить от этого зла. Она показывает, что с необходимостью существуют простые и непротяженные субстанции, рассеянные по всей природе; что эти субстанции всегда должны оставаться независимыми от всех других, кроме Бога; и что они не всегда бывают отделены от всякого организованного тела. Те же, кто думает, что души, обладающие чувством, но не имеющие разума, смертны, или утверждает, что только разумные души могут иметь чувства, явно тяготеют к монопсихитам, потому что всегда трудно будет убедить людей в том, что животные ничего не чувствуют; а раз согласятся, что какое-либо живое существо, обладающее чувством, может погибнуть, уже трудно будет доказать посредством разума бессмертие наших душ.

11. Я сделал это небольшое отступление потому, что оно казалось мне целесообразным, ибо некоторые люди слишком склонны доходить до ниспровержения самих основ естественной религии; я возвращаюсь теперь к аверроистам, которые были убеждены, что их учение доказано разумными доводами, вследствие чего они объявили, что, согласно философии, душа человека смертна, но при этом уверяли, что они привержены христианской теологии, которая признает души бессмертными. Между тем подобное различение философии и теологии показалось подозрительным, и разрыв между верой и разумом был решительно отвергнут тогдашними прелатами и докторами и даже был осужден папой Львом X на последнем Латеранском соборе [6], при этом ученых людей увещевали трудиться во имя уничтожения разрыва, возникшего между теологией и философией. Тем не менее учение об этом разрыве не осталось incognito: Помпонацци был заподозрен в приверженности ему, хотя его высказывания имели иной смысл; и даже секта *аверроистов* сохранялась посредством устного предания. Полагают, что *Цезарь Кремонини,* знаменитый философ тех времен, был одним из ее сторонников. *Андреа Цезальпин,* медик (замечательный автор, больше всех после Мигеля Сервета приблизившийся к открытию кровообращения), был обвинен Николаем Тауреллусом (в его работе «Alpes caesae» [7]) в принадлежности к этим перипатетикам, противникам религии. Следы этого же учения находят и в сочинении «Circulus Pisanus» [8] *Клода Беригара,* мыслителя (родом француза), прибывшего в Италию и обучавшегося философии в Пизе; преимущественно же сочинения и письма *Габриэля Ноде,* равно как и «Нодеана» [9], показывают, что аверроизм продолжал существовать, когда этот ученый врач жил в Италии. Атомистическая философия, возникшая чуть позже, кажется, уничтожила эту слишком перипатетическую секту, или, возможно, она смешалась с ней; и возможно, что существовали атомисты, которые были намерены поучать, как и аверроисты, если бы им позволили обстоятельства; впрочем, это смешение не причинило вреда тому хорошему, что было в атомистической философии, так как все это очень легко могло быть соединено с основными положениями Платона и Аристотеля, а это в свою очередь могло быть примирено с истинной теологией.

12. Реформаторы, и преимущественно Лютер, как я уже отмечал, иногда выражались таким образом, как если бы они отвергали философию и признавали ее враждебной вере. Но если хорошенько вникнуть в смысл их высказываний, можно увидеть, что Лютер понимал под философией то, что было сообразно с естественным по-

рядком, или даже, может быть, то, чему учили схоластики; так, он говорил, что, согласно философии, т. е. сообразно с естественным порядком, невозможно, чтобы слово стало плотью, и доходил даже до утверждения, что истинное в физике может быть ложным в морали. Аристотель был объектом его ненависти, и Лютер с 1516 г., когда он, быть может, еще не думал о реформе церкви, уже имел план исправить философию. Но в конце концов он смягчился и позволил благосклонно выражаться в апологии Аугсбургского исповедания об Аристотеле и его морали. Ученый и умеренный Меланхтон оставил после себя небольшие системы отдельных частей философии, примененные к истинам откровения и полезные в гражданской жизни, заслуживающие чтения и в настоящее время. После него явился Пьер де ла Раме: его философия была достаточно распространенной, а секта рамистов была в Германии могущественной; протестанты охотно следовали ей даже в теологии; только с возрождением атомистической философии забыли Рамуса, и авторитет перипатетиков был ниспровергнут.

13. Однако же многие протестантские теологи, как можно больше удаляясь от схоластической философии, господствовавшей среди их противников, дошли до пренебрежения к философии вообще, ставшей в их глазах подозрительной; наконец возник спор в Хельмштедте вследствие горячности Даниэля Гофмана, впрочем весьма сведущего теолога, который приобрел уважение в Кведлинбургском собрании, где Тилеман Гесгузий и он были на стороне герцога Юлия Брауншвейгского, когда тот не хотел принять формулу согласия. Я не знаю, каким образом доктор Гофман ратовал против философии, вместо того чтобы ограничиться лишь порицанием неверного применения ее философами; но во главе спора стоял Иоанн Казелий, человек знаменитый, уважаемый правителями и учеными своего времени; и герцог Брауншвейгский Генрих Юлий (сын Юлия, основателя университета), взяв на себя труд разрешить спор посредством собственного исследования, неоднократно осуждал теолога. С тех пор возникали еще небольшие препирательства, подобные этому, но всегда оказывалось, что они основываются на недоразумениях. Пауль Слефогт, знаменитый йенский профессор из Тюрингии, сочинения которого, оставшиеся после него, показывают, насколько он был знаком со схоластической философией и древнееврейской литературой, в юности

издал под названием «Pervigilium» небольшое сочинение de dissidio Theologi et Philosophi in utriusque principiis fundato [10], посвященное вопросу о том, можно ли признать Бога случайной причиной греха. Вскоре, однако, ясно увидели, что главной целью его сочинения было указать лишь на некоторые злоупотребления философскими терминами со стороны теологов.

14. Переходя к тому, что было в мое время, я припоминаю, что в 1666 г., когда Людовик Мейер, амстердамский врач, опубликовал анонимно книгу под названием «Philosophia Scripturae interpres» [11] (которую многие ошибочно приписывали Спинозе, его другу), голландские теологи взволновались и их сочинения против этой книги вызвали среди них большие споры; многие думали, что картезианцы, опровергавшие этого анонимного философа, слишком уж благоволят к философии вообще. Жан де Лабади (до своего отхода от протестантской церкви по причине злоупотреблений в общественной жизни, которые он признает нетерпимыми, опровергал книгу г-на Вольцога и считал ее пагубной. С другой стороны, г-н Фогельзанг, г-н Ван дер Вейе и некоторые другие антикокцеанисты тоже опровергали эту книгу с большим раздражением; но обвиняемый защитил свой труд в Синоде. С тех пор в Голландии говорили о *теологах рационалистических и нерационалистических*, допускали это частное различие между ними, о чем г-н Бейль часто упоминает, объявив себя, наконец, противником первого рода теологов; но, кажется, ни у тех, ни у других теологов не было точных правил, принимаемых или отвергаемых ими в отношении к употреблению разума при толковании Священного писания.

15. Подобный же спор взволновал совсем недавно церкви Аугсбургского исповедания. Некоторые магистры Лейпцигского университета, читая частные лекции у себя студентам, желавшим изучать так называемую *священную филологию*, согласно обычаю этого и некоторых других университетов, где эта отрасль знания не преподавалась на теологическом факультете,— эти магистры, говорю я, предавались изучению Священного писания и благочестивым упражнениям больше, чем это было принято среди остальных их товарищей. Стали говорить, что они доводят некоторые упражнения до крайности, и их заподозрили в новшествах в отношении вероучения; а потому им, как новой секте, присвоили название *пиетистов* [12]; с тех пор название это наделало много шуму в Германии, и, спра-

ведливо или несправедливо, его относили ко всем, кого подозревали или кого хотели выставить подозреваемыми в фанатизме и лицемерии, прикрываемых видимостью реформы. Так как некоторые из слушателей этих магистров уж очень выделялись своим поведением, казавшимся странным, и, между прочим, своим презрением к философии, вследствие которого они сжигали свои тетради с лекциями по философии, то думали, что их учителя отвергают философию; но им удавалось оправдываться в этом отношении, и их нельзя было обвинить ни в этом заблуждении, ни в усвоенной ими ереси.

16. Вопрос о применении философии в теологии часто поднимался христианами, и, когда касались частностей, с трудом могли согласиться относительно границ этого применения. Таинства троичности, воплощения и причащения чаще всего давали повод спорам. Новые фотиниане [13], извращая два первых таинства, пользовались для этого известными философскими положениями, краткое изложение которых представил Андрей Кеслер, теолог Аугсбургского исповедания, в различных своих сочинениях, посвященных философии социниан. Но что касается метафизики социниан, то ее всего лучше можно узнать из метафизического учения социнианина Христофора Стегмана; рукопись этого сочинения еще не была напечатана, но я читал ее в юности, и недавно она еще раз попала ко мне.

17. Каловий и Шерцер, авторы, хорошо знакомые со схоластической философией, и некоторые другие ученые теологи отвечали социнианам весьма пространно и зачастую небезуспешно: они не довольствовались уже общими и несколько поверхностными ответами, которые обычно использовались против них, а повторяли, что их положения хороши в философии, но не в теологии; что они допускают ошибку смешения областей знания, известную под названием μετάβαδις εἰς ἄλλο γένος [14], когда кто-либо применяет философию к тому, что превышает разум; что философия скорее должна быть признаваема служанкой, нежели госпожою, по отношению к теологии, согласно с заглавием книги шотландца Роберта Барония «Philosophia theologiae ancillans» [15]; что, наконец, она Агарь возле Сары, которую надобно изгнать вместе с ее Измаилом, когда она производит домашнюю смуту. В этих ответах есть доля истины; но так как ими можно злоупотреблять и вызывать несогласие между естественными истинами и истинами откровения, то ученые должны стараться отделять необходимое и неопровержимое в естественных, или философских, истинах от того, что таковым не является.

18. Обе протестантские партии [16] всегда были согласны между собой, когда дело касалось борьбы с социнианами; и так как философия этих сектантов не отличается большой строгостью, ее очень часто успевали разбить наголову. Но те же самые протестанты впадают в разногласие относительно таинства евхаристии, так как одна партия их, именуемая реформатами (т. е. те, кто в этом отношении более следует учению Цвингли, нежели Кальвина), кажется, свела присутствие тела Иисуса Христа в причастии к простому символическому представлению, пользуясь философским положением, что тело в одно и то же время может существовать только в одном месте; между тем как *евангелисты* (именующие себя подобным образом в отличие от реформатов), придерживаясь более буквального смысла, вместе с Лютером полагают, что это присутствие реальное и что в этом состоит сверхъестественное в таинстве. В действительности же они отвергают догмат пресуществления, который, как им представляется, не подтверждается словами Священного писания, равно как они не одобряют и учения о сосуществовании двух сущностей, или присутствии тела в хлебе, в чем их можно обвинять только при недостаточном знании смысла их учения, потому что они не допускают никакого присутствия тела Иисуса Христа в хлебе и не допускают даже единения одного с другим, но по крайней мере допускают сосуществование их в том смысле, что обе субстанции принимаются нами одновременно. Они думают, что обычное значение слов Иисуса Христа в столь важном случае, как тот, когда речь идет об исполнении его последней воли, должно быть сохранено; и чтобы доказать, что этот смысл свободен от всяких нелепостей, могущих отвращать нас от этого смысла, они утверждают, что философское положение, ограничивающее присутствие тела или его существование только одним местом, есть лишь следствие естественного порядка. Этим они не отрицают обыкновенного присутствия тела нашего Спасителя — такого, какое может соответствовать самому прославленному телу. Они не прибегают, как уж лучше выразиться, я не знаю, к какому-то распространению тела по всем местам, в которых оно рассеивается и не существует нигде в отдельности, равно как не допускают многочисленного раздвоения тела в смысле некоторых схоластиков, как если бы одно

и то же тело одновременно могло быть сидящим в одном месте и прямо стоящим в другом. Наконец, они выражаются таким образом, что многим кажется, что мнение Кальвина, одобренное многими протестантскими церквами, принявшими вероисповедание этого автора, в котором он допускает сопричастие (participation) субстанции, не настолько отдаляется от Аугсбургского исповедания, как об этом можно думать, и, быть может, все различие состоит лишь в том, что Кальвин для этого сопричастия требовал истинной веры, независимо от устного принятия символов, и, следовательно, исключал недостойных.

19. Отсюда ясно, что догмат о действительном и субстанциальном причащении телом можно защищать с помощью правильно понятой аналогии *непосредственного действия* и *присутствия* тел (не прибегая к странным мнениям некоторых схоластиков). И так как многие философы полагают, что даже в естественном порядке природы тело одновременно может действовать на расстоянии на многие отдаленные тела, то с еще большим правом полагают, что ничто не может помешать всемогуществу Божию сделать так, чтобы одно тело присутствовало во многих телах одновременно, так как переход от непосредственного действия к присутствованию не особенно велик, и, быть может, одно обусловливает другое. Справедливо то, что современные философы в течение некоторого времени отвергали естественное непосредственное действие одного тела на другие отдаленные тела; признаюсь, что я придерживаюсь их мнения. Тем не менее представление о действии на расстоянии недавно было возобновлено в Англии превосходнейшим Ньютоном, который признавал естественным свойством тел их взаимное притяжение и стремление их друг к другу соответственно массам каждого и получаемым лучам притяжения; вследствие этого знаменитый г-н Локк в своем ответе г-ну епископу Стиллингфлиту заявил, что, прочитав книгу г-на Ньютона, он отказывается от того, что писал, следуя мнению новейших философов, в своем «Опыте о разумении», а именно: тело может непосредственно воздействовать на другое, лишь соприкасаясь с ним своей поверхностью и толкая его; и г-н Локк признает, что Бог мог сообщить материи способность действовать на расстоянии. Таким образом теологи Аугсбургского исповедания доказывают, что от Бога зависит не только то, что тело непосредственно воздействует на многие другие отдаленные тела, но даже и то,

что оно присутствует в них и некоторым образом может быть воспринято ими, причем промежутки мест между телами и измерения пространств не уничтожаются. И хотя это действие превышает силы природы, нельзя доказать, чтобы оно превышало могущество творца природы, так как ему легко изъять природу из установленных им законов или освободить ее от них в отдельных случаях, если это будет ему угодно, точно так же как он может заставить железо плавать в воде или прекратить действие огня на человеческое тело.

20. Сопоставляя «Rationale Theologicum» [17] Николая Веделия с опровержением Иоганна Музеуса, я нахожу, что эти авторы, из коих один умер профессором во Франекере, а прежде преподавал в Женеве, а другой стал наконец первым теологом в Йене, достаточно согласны между собой в основных положениях относительно употребления разума, но расходятся в частном применении этих положений. Они согласны, что откровение не может противоречить тем истинам, необходимость которых философы называют *логической*, или *метафизической*, т. е. таким истинам, что противоположное им суждение содержит в себе противоречие; оба они согласны также, что откровение может расходиться с положениями, необходимость которых называют *физической*, основанной только на законах, предписанных природе волей Божией. Таким образом, вопрос о возможности присутствия одного тела во многих местах по сверхъестественному порядку сводится только к применению естественного закона; и чтобы разум решил этот вопрос демонстративным образом, необходимо было бы точно выяснить, в чем состоит сущность тел. И сами протестанты не соглашаются между собой в этом отношении; картезианцы полагают сущность тела в его протяжении; противники же их возражают против этого, и мне кажется, что сам Гисберт Воэций, славный утрехтский теолог, сомневается в мнимой невозможности присутствия тела во многих местах.

21. Обе протестантские партии согласны в том, что надо различать упомянутые мною две необходимости, т. е. необходимость метафизическую и необходимость физическую, и что это различение надо иметь в виду даже в учении о таинствах. Тем не менее у них нет полного согласия относительно правил толкования, определяющих, в каких случаях позволительно оставлять буквальный смысл Писания, когда не уверены в том, что оно противо-

речит необходимым истинам; ибо соглашаются, что бывают случаи, когда надо отбросить буквальный смысл, хотя, безусловно, не невозможный, но в иных случаях малоприменимый. Так, например, все комментаторы согласны, что Господь наш выразился метафорически, когда сказал, что Ирод — лисица; и надо согласиться с этим, а не воображать вместе с некоторыми фанатиками, будто во время произнесения этих слов Господом Ирод действительно был превращен в лисицу. Но это не применимо к основным текстам о таинствах, так как относительно этих текстов теологи Аугсбургского исповедания полагают, что надо придерживаться буквального смысла; впрочем, так как этот вопрос касается скорее искусства толкования св. Писания, а не логики в собственном смысле, то я и не рассматриваю его подробнее, тем более что он не имеет ничего общего с недавно возникшими спорами о согласии веры и разума.

22. Думаю, что теологи всех партий (за исключением лишь фанатиков) согласны по крайней мере в том, что никакой элемент веры не содержит в себе противоречия, хотя и не может быть подтвержден доказательствами столь же точными, как доказательства математические, при которых противоположное заключение может привести нас ad absurdum, т. е. к противоречию. Св. Афанасий справедливо смеялся над галиматьей некоторых современных ему авторов, утверждавших, что Бог страдает бесстрастно. «Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem!» [18] Отсюда следует, что некоторые авторы слишком поспешно соглашаются, что святая Троица противоречит тому великому принципу, по которому две вещи, тождественные с третьей, в то же время тождественны и между собой; т. е. если A — то же, что B, и C — то же, что B, то отсюда следует, что A и C тождественны между собой. Ибо это следствие непосредственно вытекает из начала противоречия и представляет собой основу всей логики; с ниспровержением этого начала исчезает всякая возможность рассуждать с достоверностью. Таким образом, когда говорят, что Отец есть Бог, Сын есть Бог и Дух святой есть Бог и тем не менее существует единый Бог, хотя эти лица различаются между собой, то надо думать, что слово «Бог» имеет не одно и то же значение в начале и в конце этого выражения. В самом деле, оно означает то божественную субстанцию, то божественную личность. И вообще следует сказать, что необходимо остерегаться ради сохранения таинств отказываться от необходимых и вечных истин, опасаясь, как бы враги религии не вывели отсюда права чернить религию и таинства.

23. Различие, которое обыкновенно делают между тем, что *превышает разум*, и тем, что *противоречит разуму*, очень хорошо согласуется с установленным мною разграничением двух родов необходимости; ибо то, что противоречит разуму, противоречит безусловно достоверным и неопровержимым истинам, а то, что превышает разум, противоречит только тому, что обыкновенно испытывают и узнают на основании опыта. Вот почему я удивляюсь, что существуют умы, которые отвергают это различие, и что г-н Бейль принадлежит к их числу. Это различие, несомненно, очень хорошо обосновано. Истина превышает разум, когда наш ум (равно как и каждый сотворенный дух) не может понять ее; а такова, на мой взгляд, истина св. Троицы, таковы же чудеса, принадлежащие одному Богу, как, например, сотворение; таково избрание существующего порядка вселенной, основанного на всеобщей гармонии и на ясном познании бесконечного числа предметов сразу. Но истина никогда не может противоречить разуму; элемент веры, который может быть отвергнут и опровергнут разумом, отнюдь не должен признаваться непостижимым для разума — напротив, можно утверждать, что его всего легче можно понять и ничто столь не очевидно, как его противоречие разуму. Но я уже с самого начала сказал, что под *разумом* я понимаю здесь не мнения и не толки людей и даже не привычку судить о предметах, исходя из естественного порядка природы, а неизменный и последовательный ряд истин.

24. Теперь необходимо возвратиться к великому вопросу, поставленному недавно г-ном Бейлем, а именно: может ли истина, и по преимуществу истина веры, быть предметом неопровержимых возражений. Кажется, что этот превосходный автор открыто отвечает на данный вопрос в утвердительном смысле; он цитирует замечательных теологов своей партии, равно как и римских, которые, повидимому, говорят то же, что утверждает он; он ссылается на философов, полагавших, что существуют даже философские истины, защитники которых не могут опровергнуть выставляемых против них возражений. Он думает, что учение о предопределении в теологии и составе *континуума* в философии принадлежат к подобному роду

истин. И в самом деле, эти два лабиринта во все времена ставили в затруднение теологов и философов. Либерт Фромонд, лувенский теолог (большой друг Янсения, даже издавший после смерти последнего его сочинение под названием «Августин»), много работавший над учением о благодати и написавший сочинение под точным названием «Labyrinthus de compositione continui» [19], очень хорошо изложил трудности обоих положений; а славный Охин очень хорошо разъяснил то, что называют *лабиринтом предопределения.*

25. Но оба этих автора никогда не думали, что в этом лабиринте нельзя найти нити: они признавали трудности, но не доводили эти трудности до того, чтобы их невозможно было решить. Что же касается меня, то признаюсь, я не разделяю мнения тех, кто полагает, что против истины можно представить неопровержимые возражения, ибо что такое *возражение*, как не довод, следствие из которого противоречит нашему тезису? А неопровержимый довод не есть ли *доказательство*? Каким же образом могут узнать достоверность доказательств, как не исследуя довод в подробности, в отношении формы и в отношении материи, чтобы увидеть, правильна ли форма, и, далее, каждая ли посылка общепринята или доказана доводом равной силы, пока не представится достаточной простая ссылка на общепринятые положения? Итак, если существует подобное возражение против нашего тезиса, то необходимо сказать, что ложность этого тезиса доказана; и невозможно, чтобы мы имели достаточные основания его подтвердить, иначе два противоречивых положения одновременно были бы истинными. Всегда необходимо соглашаться с доказательствами, будут ли они приведены для подтверждения каких-либо положений или предложены в форме возражения. Несправедливо и бесполезно стараться ослабить доводы противников под тем лишь предлогом, что их доводы суть не более, чем возражения; потому что противник имеет точно такие же права, как и мы, и может переменить названия, возводя свои доводы в достоинство *доказательств* и принижая значение наших доводов уничижительным названием *возражений.*

26. И совсем иной вопрос, всегда ли мы обязаны исследовать возражения, которые нам могут быть сделаны, и, таким образом, всегда ли мы обязаны сохранять некоторое сомнение в отношении к нашим мыслям, по крайней мере до тех пор, пока мы не осуществим такого исследования; это обыкновенно называют *боязнью противоположения.* Я думаю, что нет, потому что иначе никогда нельзя было бы достигнуть достоверности, и наше заключение всегда было бы только предварительным; я думаю, что знатоки геометрии не особенно будут смущены возражениями Иосифа Скалигера против Архимеда или возражениями г-на Гоббса против Евклида; но это потому, что они вполне уверены в представленных Евклидом и Архимедом доказательствах. Тем не менее хорошо иногда иметь склонность к исследованию некоторых возражений: ибо кроме того, что это может предостеречь других людей от ошибок, возможно, что мы сами извлечем из этого пользу, так как правдоподобные ошибочные заключения (паралогизмы) часто содержат в себе некоторые полезные пояснения и дают возможность устранять значительные затруднения. Вот почему я всегда любил умные возражения против моих собственных мыслей и всегда исследовал их с пользой для себя: и свидетельством этого служат возражения, сделанные г-ном Бейлем против системы предустановленной гармонии, не говоря уже о возражениях по поводу того же самого со стороны г-на Арно, г-на аббата Фуше и отца Лами, бенедиктинца. Возвращаясь, однако, к главному вопросу, я вывожу из представленных мною оснований то следствие, что, когда выдвигают возражение против какой-либо истины, всегда имеется возможность ответить на него надлежащим образом.

27. Может быть, и г-н Бейль не признает *неопровержимых возражений* в принятом мною смысле; я замечаю даже, что он непоследователен по крайней мере в своих выражениях: в своем посмертно изданном ответе г-ну Леклерку он решительно не соглашается уже с тем, чтобы против истин веры можно было представить веские доказательства. Итак, кажется, что он признает возражения неопровержимыми только в отношении к современному нам знанию и в своем ответе Леклерку даже не отрицает (с. 35), что кто-либо со временем может найти решение, пока мало известное нам. Ниже я еще буду говорить об этом. Однако я придерживаюсь мнения, которое, может быть, покажется удивительным: я думаю, что решение всегда можно найти, и дело это не принадлежит даже к самым трудным, так что и обыкновенный ум, достаточно внимательный и верно пользующийся правилами обычной логики, в состоянии опровергнуть самые трудные возражения против истины, если только возражение заимствуется

из разума и если его выдают за несомненное *доказательство*. Как бы ни было велико презрение новейших мыслителей к логике Аристотеля, надо признать, что она предоставляет непогрешимые средства для опровержения ошибок в подобных случаях. Ибо необходимо только исследовать довод согласно правилам; в правилах всегда можно найти средство узнать, грешит ли довод по форме или же по своим посылкам, которые еще не подтверждены основательными доказательствами.

28. Совершенно иное требуется, когда речь идет о *вероятности*, потому что искусство обсуждения вероятных причин еще не разработано, так что наша логика в этом отношении еще весьма несовершенна и мы до сих пор обладаем лишь искусством судить на основании доказательств (demonstrations). Но и этого искусства здесь достаточно, потому что, когда речь идет о противопоставлении разума положению нашей веры, нисколько не следует смущаться возражениями, приводящими только к вероятности,— так как все согласны в том, что таинства противоречат кажущемуся и не содержат в себе ничего правдоподобного, если смотреть на них с точки зрения разума; но достаточно, чтобы они не заключали в себе ничего неразумного. Таким образом, для опровержения таинств необходимо все-таки иметь доказательства.

29. Без сомнения, именно так необходимо понимать слова из св. Писания, что премудрость Божия есть безрассудство пред людьми, и когда св. Павел замечает, что Евангелие Иисуса Христа есть безумие для греков, равно как соблазн для иудеев; потому что в сущности одна истина не может противоречить другой; а свет разума есть дар Божий в той же мере, что и свет откровения. Но не сопряжено ли это также с затруднениями и для теологов, понимающих свое дело, когда они на *основаниях вероятности* раз и навсегда оправдывают авторитет св. Писания перед судом разума, с тем чтобы разум после этого уступил св. Писанию, как новому свету, свое место и пожертвовал ради него всеми своими представлениями о правдоподобии? Это почти то же, как какой-нибудь новый председатель, посланный своим князем, должен прежде показать свои верительные грамоты собранию, где он потом должен председательствовать. Именно к этому стремятся многие хорошие книги относительно истинности религии — таковы, например, книги Августина Стойха, Дюплесси-Морне или Гроция,— ибо необходимо, чтобы

истинная религия обладала признаками, каких не имеют ложные религии; иначе Зороастр, Брама, Сомонакодом и Магомет были бы столь же достойными доверия, как и Моисей и Иисус Христос. Между тем сама божественная вера, когда она зажигается в душе, есть нечто большее, чем мнение, и не зависит от случайных обстоятельств или оснований, порождающих ее; она возвышается над разумом и овладевает волей и сердцем, дабы мы всегда поступали с теплотой и радостью, как того требует закон Божий. Тогда люди уже не нуждаются в основаниях и не останавливаются перед возражениями, которые могут представляться их уму.

30. Таким образом, то, что мы сказали о человеческом разуме, поочередно то превозносимом, то унижаемом, и часто без всякого основания и без всякой меры, показывает, как мало мы отличаемся точностью и насколько мы сами виновны в наших ошибках. Ни с чем нельзя было бы покончить легче, как с этим спором о правах разума и веры, если бы люди захотели воспользоваться самыми обыкновенными правилами логики и поразмыслили об этом сколько-нибудь внимательно. Вместо этого мыслители запутывают себя сбивчивыми и двусмысленными выражениями, дающими им хорошую почву для всяких декламаций, чтобы доказать свой ум и свою ученость, и кажется, что они не имеют желания видеть обнаженную истину, может быть, из боязни, что она окажется менее приятной для них, нежели заблуждение, а вместе с этим не желают знать красоту творца всех вещей, источника этой истины.

31. Эта небрежность является общим недостатком всего человечества, и в нем нельзя упрекать никого в частности. «Abundamus dulcibus vitiis» [20], как говорит Квинтилиан о слоге Сенеки; да, мы любим заблуждаться. Точность нас затрудняет, и правила представляются нам лишь ребячеством. Вот почему общепринятую логику (однако же почти достаточную для исследования рассуждений, претендующих на достоверность) считают принадлежностью одних лишь школьников и нисколько не заботятся о логике, которая должна взвешивать степень вероятного и которая столь необходима при важных решениях. Таким образом, истинно то, что наши ошибки большей частью проистекают от отвращения к мышлению или от недостатка искусства мыслить; потому что нет ничего столь несовершенного, как наша логика, когда она не обращает внимания на неопровержимые доводы; и превосходнейшие философы

нашего времени, такие, как авторы «Искусства мыслить», «Разыскания истины» и «Опыта о разумении» [21], весьма далеки от того, чтобы показать истинные средства, пригодные для руководства той способностью, которая должна быть занята *различением вероятных оснований* истины от заблуждений; при этом я ничего не говорю об *искусстве изобретения*, с помощью которого еще труднее достигнуть истины и весьма несовершенные образчики которого можно найти и в математике.

32. К уверенности в том, что нельзя отвергнуть возражений разума против веры, г-на Бейля могло привести главным образом то, что он, по-видимому, требовал оправдания Бога с таким рвением, с каким обыкновенно защищают обвиняемого человека перед судьей. Но он не подумал, что в человеческих судах, не всегда открывающих истину, часто бывают вынуждены руководствоваться лишь некоторыми признаками и некоторой *вероятностью*, преимущественно же *подозрением* и даже *предубеждением*, между тем все согласны, как мы уже заметили, что таинства не представляются вероятными. Г-н Бейль, например, не думает, чтобы можно было оправдать благость Божию в допущении первородного греха, потому что вероятность оправдания была бы против того человека, который находился бы в положении, представляющемся нам подобным этому допущению. Бог предвидел, что Ева будет обманута змеем, если она будет поставлена в обстоятельства, в какие она потом действительно была поставлена, и, однако же, он поставил ее в эти обстоятельства. Но если бы отец или опекун поступил подобным образом по отношению к своему сыну или воспитаннику или друг по отношению к молодой особе, поведение которой имело бы отношение к нему, то судью не убедили бы извинения адвоката, который говорил бы, что в данном случае было только допущено зло, но его не делали и не желали; он признал бы самое это допущение признаком злой воли и посмотрел бы на допущение как на грех упущения, делающий допустившего его совиновником в грехе совершения.

33. Между тем необходимо подумать и о том, что если предвидят зло, которому не мешают, когда, вероятно, легко могли бы помешать, и если даже делают что-то для облегчения этого зла, уже совершенного, то отсюда не следует *с необходимостью*, чтобы были его соучастниками; здесь есть только очень сильное предположение, принимаемое в обыкновенной жизни за несомненную истину, но отвергаемое при тщательном рассмотрении фактов. Точно так же было бы желательно, чтобы мы оказались способными рассеять подобное предположение в отношении к Богу; потому что у юристов *предположением* называется то, что предварительно должно быть принято за истину в случае, когда противоположное мнение ничем не подтверждается, а предположение значит нечто большее, чем *догадка*, хотя академический словарь и не указывает различия. Теперь уже без колебания необходимо согласиться, что, как видно из этого соображения, возможно, что причины более справедливые и более сильные, чем представляются им противоположные, могут обязать самого мудрого допустить зло и даже сделать нечто для того, чтобы облегчить его совершение. Ниже я приведу несколько примеров подобного рода.

34. Признаюсь, не особенно легко представить себе отца, опекуна или друга, который руководствовался бы подобными соображениями в предполагаемых нами обстоятельствах. Однако же это не является абсолютно невозможным, и хороший сочинитель романов, может быть, смог бы найти исключительный случай, оправдывающий человека в предполагаемых мной обстоятельствах; но в отношении к Богу нет даже надобности измышлять или подыскивать особенные соображения, которые могли бы привести к допущению зла,— для этого достаточно и общих соображений. Известно, что Бог печется обо всей вселенной, все части которой взаимосвязаны; и необходимо согласиться, что существует бесчисленное множество обстоятельств, совокупность которых могла привести его к тому решению, что нет надобности препятствовать появлению некоторого зла.

35. Должно также согласиться, что необходимо существовали эти великие или, лучше, непреодолимые соображения, приведшие мудрость Божию к допущению зла, которое нас удивляет единственно потому, что это допущение действительно произошло, ибо от Бога не может происходить ничего, что не было бы сообразно с его благостью, справедливостью и святостью. Таким образом, мы можем заключить из существования факта (или a posteriori), что это допущение было неизбежно, хотя мы и не можем указать (a priori) частные причины, которыми Бог руководствовался в данном случае, равно как в этом и нет необходимости для его оправдания. Сам г-н Бейль рассуж-

дает об этом очень правильно (см. «Ответ на вопросы провинциала», гл. 165, т. 3, с. 1067): грех вошел в мир, и так Бог допустил его без умаления своих совершенств. Ab actu ad potentiam valet consequentia [22]. В отношении к Богу это заключение правильно; Бог допустил зло, следовательно, он сотворил благо. И мы судим так не потому, что не имеем точного понятия о справедливости вообще, которое могло бы соответствовать справедливости Божией, и не потому также, чтобы Божия справедливость руководилась иными правилами, чем справедливость, известная людям, но потому, что случай, о котором идет речь, совершенно отличен от случаев, обыкновенно встречающихся у людей. Правосудие вообще одно и то же у Бога и у людей; но факт в данном случае совершенно различен.

36. Мы можем даже предположить или вообразить (как я уже отметил), что и у людей бывает нечто подобное случаю, который имел место в Боге. Так, человек может представить столь великие и столь сильные доказательства своей добродетели и святости, что все самые явные доводы, которые могли бы быть приведены против него для обвинения его в каком-либо мнимом преступлении, например в воровстве, в убийстве, следовало бы отвергнуть как клевету некоторых лжесвидетелей или как исключительную игру случая, иногда наводящую подозрение на самых невинных. Так что в подобном случае, когда всякий другой подвергался бы опасности быть осужденным или быть привлеченным к допросу (смотря по местному праву), этого человека судьи единогласно признали бы свободным. Итак, в этом случае, действительно редком, но не невозможном, можно утверждать некоторым образом согласно со здравым смыслом, что присходит борьба между разумом и верой и что законы права в отношении к этой личности иные, чем в отношении к другим. Но все это, правильно понятое, будет значить только, что очевидность разума уступает здесь вере, обязательной в отношении к слову и чести этого великого и святого человека, и что он стоит выше других людей — не потому, чтобы для него существовал иной суд или не понимали, что такое правосудие в отношении к нему, но потому, что общие законы справедливости не находят в данном случае того применения, какое они находят в других случаях, или, лучше, потому, что они его оправдывают, не меняясь в отношении к нему, так как эта личность обладает столь удивительными качествами, что в силу здравой логики необходимо верить его слову больше, чем словам многих других людей.

37. Так как здесь позволительно вдаваться во все возможные вымыслы, то нельзя ли представить, что этот несравненный человек или *посвященный*, или владелец

> чудодейственного камня,
> который один может обогатить всех царей земных,

и что оттого человек этот ежедневно тратит чрезвычайно большие средства для пропитания и избавления от нищеты бесчисленного множества бедных людей? Поэтому, сколько бы ни было свидетелей и как бы ни были многочисленны явные доводы, доказывающие, что этот великий благодетель рода человеческого совершил некоторое воровство, не правда ли, что все посмеялись бы над обвинением, как бы оно ни казалось вероятным? Но Бог по своей благости и по своему всемогуществу бесконечно возвышается над этим человеком, а потому нет оснований, каковы бы ни были явные доводы, которые могли бы поколебать нашу веру, т. е. уверенность или упование на Бога, вследствие которых мы можем и должны утверждать, что Бог произвел все так, как было необходимо. Итак, все возражения подобного рода не являются неопровержимыми; они содержат в себе только предубеждения или вероятность, которые, однако же, опровергаются причинами несравненно сильнейшими. Точно так же нельзя сказать, что то, что мы называем *справедливостью,* есть ничто в отношении к Богу, что он безусловный владыка всех вещей и может даже осуждать невинных без ущерба для своего правосудия или, наконец, что справедливость есть нечто произвольное в отношении к нему. Во всяком случае это слишком смелые и опасные выражения, которыми увлекаются некоторые люди вопреки атрибутам Бога. При подобных убеждениях не за что было бы прославлять Божию благость и справедливость, и все происходило бы тогда точно так же, как если бы злейший дух, король злых духов, злое начало манихеев было единственным владыкой вселенной, как это уже было отмечено нами выше: какое средство оставалось бы тогда для различения истинного Бога и ложного бога Зороастра, если бы все случающееся зависело от каприза произвольной силы, не имеющей ни правила, ни какой-то позиции в отношении того, что совершается?

38. Итак, более чем очевидно, что ничто не обязывает нас соглашаться со столь странным учением, так как

можно сказать, что мы недостаточно знаем факт, когда речь идет о решении вероятном, как нам кажется, ставящем под сомнение справедливость и благость Божию,— это сомнение должно исчезнуть, как только факт станет нам хорошо известен. У нас нет также надобности отказываться от разума, чтобы внимать вере, или вырывать глаза, чтобы видеть свет, как выразилась королева Кристина [23]; достаточно только не согласиться с обыкновенной вероятностью, когда она противоречит тайнам, что, однако же, не противоречит разуму, потому что и в том, что касается природы, мы очень часто отказываемся от вероятности на основании опыта или на основании высших соображений. Но все это приведено мною лишь предварительно, только для выяснения, в чем именно состоит недостаточность возражений, или злоупотребление разумом в данном случае, когда утверждают, будто разум совершенно ниспровергает веру; впоследствии мы войдем в более подробное рассмотрение всего, что относится к началу зла и допущению греха с последствиями того и другого.

39. Теперь мы можем продолжить исследование важного вопроса об употреблении разума в теологии и подвергнуть рассмотрению все, что г-н Бейль сказал об этом в различных местах своих сочинений. В своем «Историческом и критическом словаре» он предполагал открыто изложить возражения манихеев и пирронистов, и так как это его намерение подверглось порицанию со стороны некоторых ревнителей веры, то во втором издании своего «Словаря» он добавил рассуждение, в котором стремился доказать безвредность и даже полезность задуманного различными примерами, ссылками на авторитеты и другими доводами. Я же убежден (как я сказал выше), что дельные возражения, которые можно противопоставить истине, весьма полезны; они укрепляют уверенность в истине, уясняют ее и предоставляют умным людям случай находить новые объяснения и придавать бо́льшую силу прежним. Но г-н Бейль ищет при этом пользу совершенно иного рода, а именно такую, которая доказала бы могущество веры, убедив нас в том, что истины, возвещаемые верой, не могут выдерживать возражений разума и тем не менее сохраняются в сердцах верующих. Кажется, г-н Николь в словах, приводимых г-ном Бейлем в третьем томе его «Ответа на вопросы провинциала» (гл. 177, с. 120), называет это *торжеством божественного авторитета над человеческим разумом*. Но поскольку разум есть такой же

дар Божий, как и вера, то их борьба есть борьба Бога с самим собой; и если бы возражения разума против каких-либо догматов веры были неопровержимы, то надобно было бы сказать, что эти так называемые догматы веры ложны и вовсе не открыты нам Богом; вера была бы тогда химерой человеческого ума, и ее торжество похоже было бы на фейерверк, зажженный после поражения. Таково учение об осуждении некрещеных детей, которое г-н Николь признает следствием первородного греха; таково же вечное осуждение взрослых, лишенных необходимого света для приобретения спасения.

40. Однако не все люди обязаны пускаться в теологические споры; лица, образование которых мало соответствует обстоятельным исследованиям подобного рода, должны довольствоваться наставлениями веры, не обременяя себя опровержением возражений; и если случайно их смутит какое-либо затруднение, они должны отвращать от него свои мысли, принося Богу в жертву свою любознательность, потому что, когда уверены в истине, нет надобности выслушивать возражения. И так как есть немало людей, вера которых слаба и недостаточно тверда, чтобы подвергаться подобным опасным испытаниям, то, я думаю, им не нужно предлагать того, что может стать для них ядом, а если нет возможности скрыть то, что уже слишком известно, то к яду надобно прибавить противоядие, т. е. к возражениям надобно прибавить опровержения, а не выдавать их за неопровержимые.

41. Сочинения, в которых превосходные теологи говорят об этом торжестве веры, могут и должны быть поняты в смысле, согласном с установленными мною положениями. В некоторых догматах веры встречаются два качества, доставляющие им торжество над разумом: первое из этих качеств есть *непостижимость*, а другое — *малая вероятность*. Но надо остерегаться присоединения к ним еще третьего качества, о котором говорит г-н Бейль, утверждая, что все принимаемое на веру *несостоятельно;* потому что это означало бы в свою очередь доставлять торжество разуму, и притом торжество, разрушительное для веры. *Непостижимость* не мешает нам признавать даже естественные истины; например (как я уже отмечал), мы не понимаем природы запаха и вкуса, и, однако же, мы убеждены вследствие некоего особого вида веры, обязательного для нас в отношении к чувствам, что эти чувствен-

ные качества основаны на природе вещей и что это вовсе не иллюзия.

42. Существуют также предметы, *противоположные вероятности*, которые мы, однако же, признаем, когда хорошо уверимся в них. Есть небольшой роман, переведенный с испанского языка, название которого гласит, что всегда надобно верить тому, что видишь. Что могло быть более правдоподобным, чем ложь самозваного Мартина Герра, признанного женой и родственниками за действительного и заставившего долгое время колебаться судей и родных, даже когда явился действительный Герр? В конце концов истина была установлена. То же бывает и с верой. Я уже отмечал, что все то, что можно противопоставить благости и справедливости Божией, есть только вероятность, имеющая большую силу в отношении к людям, но оказывающаяся ничтожной, когда ее применяют к Богу и когда ее сопоставляют с доказательствами, убеждающими нас в бесконечном совершенстве божественных свойств. В этом отношении вера торжествует над ложными доводами посредством более основательных и высших доводов, заставляющих нас принять ее; но она не будет торжествовать, когда противоположное мнение будет обладать столь же сильными или даже более сильными доводами, чем те, которые лежат в основе веры, т. е. когда будут существовать неопровержимые и вполне убедительные возражения против веры.

43. Хорошо было бы отметить здесь, что г-н Бейль называет *торжеством веры* то, частью чего является торжество строго доказательного разума над вероятными или обманчивыми доводами, некстати противополагаемыми несомненным доводам. Ибо следует принять во внимание, что возражения манихеев не менее противоречат естественной теологии, нежели теологии, основанной на откровении. И когда во избежание этих возражений откажутся от св. Писания, первородного греха, благодати Божией во Иисусе Христе и других догматов нашей веры, то посредством этого все же не освободятся от нападок манихеев: потому что все же нельзя отвергать существования в мире физического зла (т. е. страданий) и зла морального (т. е. преступлений), да и физическое зло в этом мире не распределяется соразмерно злу моральному, как этого, казалось бы, требует справедливость. Итак, в естественной теологии остается вопрос, каким образом начало единое, всеблагое, всепремудрое и всемогущее могло допустить

зло, и в особенности как оно могло допустить грех и как оно может часто делать злых людей счастливыми, а добродетельных несчастными?

44. У нас вовсе нет надобности в вере, основанной на откровении, для того чтобы знать, существует ли подобное единое начало всех вещей, совершенно благое и премудрое. Разум доставляет нам знание об этом посредством непогрешимых доводов, и, следовательно, все возражения, выведенные из хода вещей, где мы замечаем различного рода несовершенства, основываются лишь на ложной вероятности. Потому что если бы мы были способны понять всеобщую гармонию, то увидели бы, что то, что мы пытаемся подвергнуть порицанию, связано с планом, наиболее достойным избрания; словом, мы *увидели бы*, а *не веровали бы только*, что созданное Богом есть наилучшее. Я называю здесь *видением* то, что люди узнают *a priori* на основании причин, а *верованием* то, о чем судят на основании следствий, хотя одно может быть столь же достоверным, как и другое. Здесь можно применить сказанное св. Павлом: верою ходим, а не ви́дением (2 Коринф. 5, 7). Так как нам известна бесконечная мудрость Бога, то отсюда мы делаем вывод, что испытываемое нами зло должно было быть допущено, и мы заключаем так же вследствие действительного обнаружения зла, или a posteriori, т. е. вследствие фактического его существования. Г-н Бейль соглашается с этим, а потому он должен довольствоваться одним этим, не добиваясь, чтобы вместе с тем исчезла ложная вероятность, противоположная несомненной действительности. Добиваться этого — то же самое, что добиваться исчезновения сновидений и обманов зрения.

45. Не надо сомневаться, что та вера и то упование на Бога, которые дают нам возможность созерцать его бесконечную благость и располагают нас любить его, несмотря на его кажущуюся суровость, способную устрашать нас, служат превосходным средством для упражнения в добродетелях, предписанных христианской теологией, коль скоро благодать Божия во Христе Иисусе возбудит в нас эти духовные чувствования. Лютер верно заметил против Эразма, что высшая степень любви проявляется тогда, когда любят того, кто представляется для плоти и крови столь мало достойным любви, столь требовательным в отношении к несчастным, столь расположенным к осуждению их, и притом за бедствия, в которых он представляется виновным или соучастником наравне с те-

ми, которых ослепляют ложные основания. Поэтому можно сказать, что торжество истинного разума, просвещенного Божией благодатью, есть в то же время торжество веры и любви.

46. Г-ну Бейлю все это, по-видимому, представляется совершенно иначе; он объявляет себя противником разума, хотя мог бы ограничиться порицанием злоупотреблений им. Он приводит слова Котты у Цицерона: Котта утверждает, что если бы разум был даром богов, то провидение было бы достойно порицания за одно это, потому что разум служит нам во вред. Г-н Бейль также признает, что человеческий разум есть начало разрушительное, а не созидающее («Исторический и критический словарь», с. 2026, столб. 2); что он есть бегун, не знающий, где остановиться, и подобно второй Пенелопе разрушает свое собственное дело.

Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis [24].

(«Ответ на вопросы провинциала», т. 3, с. 725). Преимущественно же Бейль старается собрать в одну кучу множество ссылок на авторитеты, чтобы ясно показать, что теологи всех партий, так же как и он сам, отвергали употребление разума, указывали на свет его, противоположный свету религии, только для того, чтобы простым отрицанием принести его в жертву вере, и соглашались лишь с выводами доказательств, противоположными разуму. Он начинает с Нового завета. Иисус Христос довольствовался словами: *Следуй за мною* (Лук. 5, 27; 9, 59). Апостолы говорили: *Веруй, и будешь спасен* (Деян. 16, 3). Св. Павел признает, что *его учение темно* (1 Коринф. 13, 12), что *этого учения нельзя понять*, если бог не сообщает духовного различения, иначе оно может представляться безумием (1 Коринф. 2, 14). Он увещевает верующих *противиться философии* (1 Коринф. 2, 8) и избегать прекословий этой науки, погубившей веру некоторых людей.

47. В отношении к отцам церкви г-н Бейль отсылает нас к сборнику святоотеческих текстов, составленному Лонуа, против употребления философии и разума (De varia Aristotelis fortuna, cap. 2 [25]), и преимущественно к текстам св. Августина (собранным г-ном Арно против Малле), утверждающим, что суждения Божии непостижимы; что они вполне праведны, хотя и неведомы нам; что философия есть глубокая бездна, которую не должно даже решаться исследовать, чтобы не подвергнуться опасности упасть в пропасть; что нельзя, не отдаваясь безрассудству,

решаться на исследование того, что Бог пожелал скрыть; что его воля праведна; что многие, стараясь понять эту непостижимую глубину, впали в пустые домыслы и мнения, исполненные ошибок и заблуждений.

48. Схоластики говорили то же самое; г-н Бейль приводит по этому поводу прекрасную выдержку из сочинений кардинала Кайетана (I part. summ. qu. 22, art. 4). *Наш ум*, говорит он, *находит успокоение не в очевидности познанной истины, а в недоступной глубине сокровенной истины. И как говорит св. Григорий, тот, кто в отношении к Божеству верит только тому, что можно соизмерить с собственным умом, тот умаляет идею Бога. Конечно, я не предполагаю, что надо отвергать нечто нам известное или нами созерцаемое касательно неизменности, действительности, достоверности, всеобщности и прочих Божиих атрибутов; но я думаю, что здесь существует некоторая тайна, касающаяся ли отношения между Богом и событием или касающаяся того, что соединяет самое событие с божественным предвидением. Таким образом, признавая разумность нашей души совиным глазом, я нахожу успокоение только в незнании. Гораздо лучше и для католической веры, и для веры философской признаться в своей слепоте, чем выдавать за ясное то, что не успокаивает наш ум, как будто ясность может успокоить его. Поэтому я не порицаю предубеждения всех докторов, которые с детскими недомолвками, сколько могли, старались разъяснить неизменность, высочайшую и вечную действительность ума, воли и могущества Бога, и старались разъяснить все это через непогрешимость избрания человеческого рода ко спасению и через* отношение *Бога ко всем событиям. Все это нисколько не ослабляет моего предположения, что существует некоторая глубина, сокровенная для нас.* Эта выдержка из сочинения Кайетана представляется тем более примечательной, что автор способен был углубляться в этот предмет.

49. Книга Лютера против Эразма полна страстных выражений против тех, кто хотел подчинить истины откровения суду нашего разума. Кальвин в таком же тоне часто говорит против любопытственной дерзости тех, которые старались постичь предписания Бога. Он объявляет в своем трактате о предопределении, что Бог имел *веские основания* осудить известную часть людей, но эти причины *нам неизвестны*. Наконец, г-н Бейль приводит мно-

гих современных авторов, которые говорили в этом же смысле («Ответ на вопросы провинциала», гл. 160 и сл.).

50. Но все эти выражения и бесчисленное множество им подобных не доказывают неопровержимости возражений против веры, как это думает г-н Бейль. Справедливо то, что повеления Бога непостижимы, однако нет неопровержимых возражений, на основании которых можно было бы заключить, что повеления Бога несправедливы. То, что представляется несправедливостью со стороны Бога и безумием со стороны веры, таковым только кажется. Знаменитое выражение Тертуллиана (De carne Christi) «mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile»[26] есть только насмешливое выражение, которое может быть понято лишь на основании кажущегося противоречия. Подобные места можно найти и в книге Лютера о рабстве воли, когда он, например, говорит (гл. 174): «Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans»[27]. Все это, изложенное в выражениях более умеренных, будет означать: если ты одобряешь Бога за то, что он дает вечную славу людям, которые не лучше других, то ты не должен не одобрять его за то, что он оставляет без славы людей, которые не хуже остальных. Но чтобы видеть, что Лютер говорит только о кажущейся несправедливости, достаточно привести следующие слова того же автора из той же самой книги. *Во всех других отношениях*, говорит он, *мы признаем в Боге высочайшее величие, только в отношении к справедливости мы осмеливаемся противиться; мы не хотим предварительно верить его справедливости, хотя он обещал нам, что наступят времена, когда с откровением его славы все люди ясно увидят, что он всегда был праведным и таким пребывает и ныне.*

51. Равным образом оказывается, что отцы церкви в своих исследованиях прямо не отвергали разум. В своей борьбе с язычниками они обыкновенно старались выяснить, насколько язычество противоречит разуму и насколько христианская религия имеет преимущество перед язычеством с точки зрения разумности. Ориген раскрыл Цельсу, сколь разумно христианство и почему, несмотря на все это, бо́льшая часть христиан должна придерживаться веры, не вдаваясь в исследования. Цельс смеялся над христианами, *которые*, как он говорил, *не хотят ни слушать ваших доводов, ни представлять своих относительно того, во что веруют, и довольствуются следующими словами: не испытывай, но только веруй; или же: твоя вера спасет тебя; и признают правилом, что мирская мудрость есть зло.*

52. Ориген отвечал на это как умный человек (кн. I, гл. 2) и согласно установленным нами выше началам. Именно: он отвечал, что разум, будучи далек от того, чтобы противоречить христианству, служит основой этой религии и делает ее удобоприемлемой для тех, кто может предаваться исследованию. Но так как немногие люди способны к подобному исследованию, то вообще достаточно простого небесного дара веры, который приводит к благу. *Если бы было возможно*, говорит он, *чтобы все люди, пренебрегая жизненными занятиями, отдались изучению и размышлению, то не следовало бы искать другого пути для принятия ими христианской религии. Ибо, не говоря ничего, что могло бы оскорбить кого-либо* (он намекает на то, что языческая религия безрассудна, но не хочет высказывать этого ясно), *в ней найдут не меньшую точность мысли, как и в иной, и найдут это как в изложении ее догматов, так и в разъяснении загадочных изречений ее пророков, в разъяснении притчей ее евангелий и бесчисленных других вещей, уже свершившихся или символически упорядоченных. Но так как житейские нужды и человеческая слабость позволяют только весьма небольшому числу людей предаваться исследованиям, то какое другое лучшее средство можно найти для всех остальных людей, как не то, которое по наставлению Иисуса Христа должно быть употребляемо для обращения народов? Я хотел бы, чтобы в отношении к огромному числу тех, которые веруют и этим избавляют себя от грязи пороков, в которую они были прежде погружены,— я хотел бы, чтобы мне сказали: лучше ли таким образом переменить свои нравы и исправить свою жизнь, поверив без исследования тому, что существуют наказания за грехи и награды за добродетельные поступки, или же ожидать своего обращения до тех пор, пока в состоянии будут не только верить, но и тщательно исследовать основания этих догматов? Достоверно, что, следуя последним путем, очень немногие пришли бы к тому, к чему приводит их вера совершенно простая и совершенно безоружная, и что бо́льшая часть людей продолжала бы вести порочную жизнь.*

53. Г-н Бейль (в своем разъяснении возражений манихеев, присоединенном в конце второго издания «Словаря») принимает эти слова, которыми Ориген дает понять,

что религия может выдержать испытание ее догматов, в том смысле, будто бы это нисколько не относится к философии, а относится только к решительности, с которой утверждается авторитет и подлинный смысл Священного писания. Однако же ничто не подтверждает этого ограничения. Ориген писал против философа, который не мог согласиться с этим ограничением. И представляется, что сей отец хотел показать, что среди христиан точность не менее уважается, как и среди стоиков и некоторых других философов, доказывавших свое учение то на основании разума, то на основании авторитетов, как это сделал Хрисипп, философия которого нашла выражение в символах языческой античности.

54. Цельс в том же самом месте приводит другое возражение против христиан: *Если,* говорит он, *вошло во всеобщее употребление: не исследуй, а только верь, то надобно по крайней мере, чтобы мне сказали, чему я должен верить.* Без сомнения, в данном отношении он прав; это замечание направлено против тех, которые говорят, что Бог благ и справедлив, и, однако, утверждают, что мы не имеем никакого понятия о благости и справедливости, когда приписываем ему эти совершенства. Но не следует всегда требовать того, что я называю *адекватными понятиями,* не заключающими в себе ничего необъяснимого; потому что даже чувственные качества, такие, как теплота, свет, сладость, не доставляют нам подобных понятий. Таким образом, я признаю, что таинства допускают некоторое объяснение, но это объяснение несовершенно. Достаточно, чтобы мы имели некоторое аналогичное понимание таинства, как, например, таинство троичности и воплощения, дабы, принимая эти таинства, мы не произносили ни одного слова, совершенно лишенного смысла; но вовсе нет необходимости, чтобы объяснение простиралось так далеко, как это желательно, т. е. до понимания таинства и до выяснения, каким образом оно совершается.

55. Итак, кажется странным, что г-н Бейль отвергает *суд общих понятий* (в третьем томе своего «Ответа на вопросы провинциала», с. 1062, 1140), как будто вовсе нет надобности обращаться к идее благости, когда отвечают манихеям; между тем как сам он в своем «Словаре» поступает совершенно иначе: необходимо, чтобы те, кто спорит по вопросу, существует ли одно начало, совершенно благое, или существуют два начала, одно доброе, а другое злое, были согласны между собой в том, что они на-

зывают *добрым* и *злым.* Мы понимаем нечто под единением, когда нам говорят о единении одного тела с другим, субстанции со случайным признаком, субъекта со своим предикатом, места с движением, действия с силой; мы также понимаем нечто, когда говорят о единении души с телом для составления единой личности. Потому что, хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу (suppôt). Это единение есть метафизическое, между тем как единение через влияние (influence) есть физическое. Когда же мы говорим о единении Слова Божия с человеческой природой, то мы должны довольствоваться знанием по аналогии, какое может доставить нам сравнение единения души с телом, и должны в конце концов ограничиться заявлением, что воплощение есть единение самое тесное, какое только может существовать между Творцом и творением,— у нас нет необходимости распространяться далее.

56. То же самое применимо и к другим таинствам, в отношении которых умеренные умы всегда находят объяснение, достаточное для того, чтобы верить в них, и никогда не находят объяснения, необходимого для полного их понимания. Для нас достаточно лишь некоторое разумение, *что́ это такое* (τί ἐστι), а понимание, *каким образом* (πῶς) это происходит, превышает наш разум, да оно вовсе нам и не нужно. Обо всех рациональных объяснениях таинств, распространяемых то там, то здесь, можно сказать то же, что выразила шведская королева на медали, выбитой в память сложения ею короны: «Non mi bisogna, e non mi basta» [28].

Не в большей мере мы нуждаемся (как я уже отметил) и в доказательствах таинств a priori или в представлении оснований для них; для нас достаточно, что это так (τὸ ὅτι), мы не должны домогаться знания, почему так есть (τὸ διότι), каковое знание Бог сохраняет в себе. Прекрасны и славны следующие стихи Иосифа Скалигера, сочиненные по этому поводу:

> Ne curiosus quaere causas omnium,
> Quaecumque libris vis Prophetarum indidit
> Afflata caelo, plena veraci Deo:
> Nec operta sacri supparo silentii
> Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.

Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est [29].

Г-н Бейль, приводя эти стихи («Ответ на вопросы провинциала», т. 3, с. 1055), с большой вероятностью полагает, что Скалигер написал их по поводу спора Арминия с Гомаром. Я же думаю, что г-н Бейль приводит их по памяти, потому что он употребляет слово sacrata вместо afflata [30]. Но, очевидно, уже по ошибке типографии напечатано prudenter вместо pudenter [31], как этого требует стих.

57. Нет ничего правильнее совета, содержащегося в этих стихах, и г-н Бейль с полным основанием говорит (с. 729), что *те, которые полагают, что отношение Бога ко греху и следствиям греха не заключает в себе ничего такого, в пользу чего они могли бы представить основания, этим самым отдают себя на милость и немилость своих врагов*. Но он не имел права соединять здесь две совершенно противоположные вещи, а именно: *представление объяснений* и *ответ на возражения*, как он делает это, говоря далее: *Они обязаны следовать* (за своими противниками) *повсюду, куда только они вздумают повести их, и должны будут с позором отступить и просить пощады, когда признают, что наш ум весьма слаб для полного опровержения всех возражений философа*.

58. Кажется, будто г-н Бейль полагает здесь, что *привести объяснение* значит нечто меньшее, чем *ответить на возражения,* так как тому, кто предпринимает первое, предстоит еще сделать второе. Но дело обстоит совсем наоборот: отвечающий не обязан приводить оснований своего тезиса, а обязан лишь опровергнуть возражения противника. Ответчик на суде (по общепринятому правилу) не обязан подтверждать свое право или предъявлять документы на владение, но должен только отвечать на доказательства жалобщика. И я сотню раз удивлялся тому, что автор столь пунктуальный и столь проницательный, как г-н Бейль, так часто смешивает здесь столь различные вещи, как три действия разума: понимание, доказательство и опровержение возражений; как будто при употреблении разума в теологии одно действие имеет такую же силу, как и другое. Например, он говорит в своих «Беседах...», вышедших после его смерти, на с. 73, что ни на каком положении он так не настаивал, как на том, что непостижимость догмата и неопровержимость выставляемых против него возражений не служат еще законным основанием для его отвержения. Это имеет значение в отношении *непостижимости*, но не имеет подобного же значения в отношении *неразрешимости.* В самом деле, это то же, как если бы сказали, что неопровержимый довод против некоторого положения не заключает в себе законного основания для того, чтобы отвергнуть это положение. Ибо какое другое законное основание можно было бы найти для подобного отвержения, если бы неопровержимый довод не содержал в себе этого основания? Какое другое средство имели бы тогда люди для доказательства ложности и даже нелепости некоторых мнений?

59. Кстати также отметить здесь, что тот, кто доказывает предмет a priori, подтверждает его достаточным основанием, действующей причиной; и кто представляет подобные основания с точностью и удовлетворительно, тот в состоянии и понять этот предмет. Вот почему уже схоластические теологи порицали Раймунда Луллия за то, что он хотел доказать троичность философскими доводами. Эти мнимые доводы находят в его сочинениях; и когда Бартоломей Кеккерман, уважаемый реформатский автор, сделал подобную же попытку в отношении этого же таинства, он подвергался равному порицанию со стороны некоторых современных теологов. Итак, порицают тех, кто хочет привести основания для этого таинства и сделать его понятным; но хвалят тех, кто хочет защитить его от возражений противников.

60. Я уже сказал, что теологи обыкновенно полагают различие между тем, что превышает разум, и тем, что противоречит разуму. Признают *превышающим разум* то, чего нельзя понять и в пользу чего нельзя представить априорных оснований. Но, наоборот, положение будет *противоречащим разуму*, если оно опровергается неопровержимыми доводами или противоположное ему может быть доказано точным и серьезным образом. Таким образом признают, что таинства превышают разум, но не соглашаются, что они противоречат ему. Один английский автор умной, но осужденной книги, известной под названием «Christianity not mysterious» [32], хотел опровергнуть это различие; но мне кажется, что он его нисколько не затронул. Г-н Бейль тоже не вполне согласен с этим общепринятым различием. Вот что он говорит (т. 3 «Ответа на вопросы провинциала», гл. 158), предварительно различая вместе с г-ном Спреном два положения: о том, что *все христианские догматы согласны с разумом,* и о том, что

человеческий разум знает, что они согласны с разумом. Он допускает первое положение и отвергает второе. Я придерживаюсь того же мнения, если под выражением *догмат согласен с разумом* понимают, что возможно представить основание в пользу догмата или объяснить посредством разума, *каким образом он возможен*; потому что Бог, конечно, может это сделать, хотя мы не можем. Но я думаю, что оба положения должны быть приняты в утвердительном смысле, если под выражением *знание того, что догмат согласен с разумом* понимают, что мы можем в необходимых случаях показать отсутствие противоречия между догматом и разумом, опровергая возражения тех, кто полагает, что этот догмат есть нечто противоразумное.

61. Г-н Бейль выражается здесь совершенно неудовлетворительным образом. Он справедливо признает, что наши тайны сообразованы с высочайшим и всеобщим разумом, существующим в божественном разуме, или разуме вообще; но он отвергает то, что они могут быть сообразованы с той частью разума, которой человек пользуется для суждения о вещах. Но так как принадлежащая нам часть разума есть дар Божий и состоит в естественном свете, оставшемся у нас после порчи, то эта часть сообразована со всем и отличается от божественного разума точно так же, как капля отличается от океана или, скорее, как отличается конечное от бесконечного. Таким образом, тайны могут возвышаться над этой частью, но они не могут противоречить ей. Нельзя противоречить части, не противореча в то же время целому. Что противоречит какому-либо положению Евклида, то противоречит всему сочинению Евклида. То, что в нас противоречит таинствам, не есть ни разум, ни естественный свет, или последовательный ряд истин, а есть испорченность, заблуждения или предрассудки; это есть тьма.

62. Г-н Бейль (с. 1002) решительно недоволен мнением Иешуа Стегмана и г-на Турретина, двух протестантских теологов, учивших, что тайны противоречат только испорченному разуму. Он с иронией спрашивает, не понимают ли, быть может, под правым разумом разум ортодоксального теолога, а под испорченным — разум еретика, и отвечает, что ясность таинства троичности в душе Лютера была не большей, чем в душе Социна. Но, как очень хорошо замечает г-н Декарт, здравый смысл дарован в собственность всем; поэтому надо полагать, что ортодоксальные теологи и еретики одинаково снабжены им. Правый

разум есть последовательный ряд истин, а испорченный разум примешивает к истинам предрассудки и страсти. Чтобы отличить один разум от другого, необходимо исследовать все по порядку, необходимо не допускать никакого тезиса без доказательства и никакого доказательства, которое не было бы составлено сообразно с самыми общепринятыми правилами логики. В делах, касающихся разума, нет надобности в каком-либо другом *критерии* или в каком-либо другом *разрешителе* споров. Так, вследствие невнимательности к этим требованиям расчистили дорогу скептикам; и даже в теологии Франсуа Верон и некоторые другие, доведшие спор с протестантами до крайнего софистического крючкотворства, отдались скептицизму, чтобы доказать этим необходимость подчинения внешнему непогрешимому судье, причем не встретили одобрения со стороны наиболее умных людей даже в своей собственной партии. Каликст и Дейе основательно смеялись над этим, да и Беллармин рассуждал об этом совершенно иначе.

63. Теперь перейдем к тому, что говорит г-н Бейль (с. 999) по поводу различия, о котором у нас идет речь. *Мне кажется,* говорит он, *что в пресловутое различие, которое полагают между тем, что превышает разум, и тем, что противоречит ему, вкралась двусмысленность. Обыкновенно говорят, что таинства Евангелия возвышаются над разумом, но они не противоречат разуму. Я же полагаю, что в этом случае слову «разум» (raison) в первой и во второй части этой аксиомы придают не одно и то же значение: в первой части имеют в виду человеческий разум, или разум in concreto, во второй — разум вообще, или разум in abstracto. Ибо, если предположить, что в обоих случаях имеют в виду разум вообще, или верховный разум, разум всеобщий, существующий в Боге, тогда одинаково верно, что евангельские таинства и не возвышаются над разумом, и не противоречат ему. Но если в той и другой части аксиомы имеют в виду человеческий разум, то я не вижу, чтобы это различие было основательным, ибо самые ортодоксальные теологи сознаются, что мы не знаем сообразованности наших таинств с положениями философии. А то, что не кажется нам сообразованным с нашим разумом, то представляется нам противоречащим разуму, точно так же как то, что не кажется нам сообразованным с истиной, представляется нам противоречащим истине; почему же с таким же основанием не сказать, что таинства и противоречат нашему слабому разуму, и возвышаются над*

нашим слабым разумом? Я отвечаю, как и прежде, что *разум* здесь означает последовательный ряд истин, известных нам посредством естественного света, и в этом смысле принятая аксиома истинна, чужда всякой двусмысленности. Таинства превышают наш разум, потому что они заключают в себе истины, не содержащиеся в этом ряде; но они не противоположны нашему разуму и не противоречат ни одной из тех истин, к которым может приводить нас этот ряд. Таким образом, здесь речь идет не о всеобщем разуме, существующем в Боге, а о нашем. Что же касается вопроса, знаем ли мы о согласии таинств с нашим разумом, я отвечаю, что по крайней мере мы никогда не знали никакого разногласия или какого-либо противоположения между таинствами и разумом; и так как мы всегда можем устранить мнимое противоположение между ними, то необходимо сказать, если только это называют согласием, или примирением веры с разумом, или знанием этого согласия, что мы можем знать об этом согласии и об этом примирении. Но если согласие состоит в разумном объяснении того, каким образом все это есть на самом деле, то мы не можем знать этого.

64. Г-н Бейль приводит еще одно остроумное возражение, заимствованное из примера чувства зрения. *Когда четырехугольная башня,* говорит он, *издали кажется нам круглой, наши глаза ясно уведомляют нас не только о том, что они не видят в этой башне ничего четырехугольного, но также и о том, что они замечают круглую фигуру, несовместимую с фигурой четырехугольной. Итак, можно сказать, что истина, заключенная в четырехугольности фигуры, не только превосходит свидетельство нашего слабого зрения, но и противоречит ему.* Необходимо признать, что это замечание истинно; и хотя верно то, что ви́дение круглости зависит от недостатка ви́дения углов, исчезающих в отдалении, тем не менее истинно то, что круглое и четырехугольное противоположно одно другому. Я же отвечаю на это возражение в том смысле, что восприятия чувств, даже когда чувства исполняют все зависящее от них, часто бывают противоречащими истине; но то же самое случается и со способностью умозаключения, когда она верно исполняет свой долг, ибо точное умозаключение есть не что иное, как связь истин. Что же касается чувства зрения в частности, то необходимо принять во внимание еще и то, что существуют и другие обманы зрения, зависящие не от *слабости наших глаз* и не от того, что исчезает вдали, но уже от *природы самого ви́дения,* каким бы совершенным оно ни было. Так, круг, созерцаемый нами со стороны, превращается в ту овальную фигуру, которую геометры называют эллипсом, а иногда даже в параболу или гиперболу или даже в прямую линию, как свидетельствует кольцо Сатурна.

65. Собственно говоря, *внешние чувства* нас совсем не обманывают; нас обманывает *внутреннее чувство,* заставляя нас делать слишком поспешные заключения; это случается также и с животными, когда, например, собака лает на свое изображение в зеркале; потому что и животные обладают *последовательностью* восприятий, похожей на *умозаключения* и проявляющейся также во внутреннем чувстве людей, когда они действуют чисто *эмпирически.* Но животные не совершают ничего, что заставило бы нас думать, будто они обладают чем-то таким, что в собственном смысле заслуживало бы названия *умозаключения,* как я показал это в другом месте. Когда же рассудок пользуется ложным восприятием чувств и следует этому ложному восприятию (так, например, знаменитый Галилей думал, что Сатурн имеет две петли), то он обманывается посредством суждения, которое он производит над действием восприятия, и заключает из него больше, чем оно дает, потому что восприятия чувств, безусловно, сообщают нам ровно столько же истины о вещах, как и сновидения. Мы сами обманываемся, используя восприятия так или иначе, т. е. делая из них выводы. Мы позволяем себе злоупотреблять кажущимися аргументами и склоняемся к мнению, что явления, часто представляющиеся нам связанными друг с другом, и в действительности всегда таковы. Поэтому так как часто случается, что кажущееся нам не имеющим углов и на самом деле их не имеет, то мы и полагаем, что так бывает всегда. Подобная ошибка простительна и в некоторых случаях даже неизбежна, когда нам приходится действовать быстро и поспешно избирать наиболее вероятное; но если мы имеем время и досуг, чтобы собраться с мыслями, то уже допускаем непростительную погрешность, когда принимаем за достоверное то, что недостоверно. Итак, верно то, что видимые явления часто противоречат истине; но наши умозаключения не обманывают нас никогда, если только они точны и сообразованы с правилами искусства умозаключать. Если под *разумом* понимать способность умозаключать вообще, плохо ли, хорошо ли, то я согласен, что разум может нас обманывать

и действительно обманывает нас и что кажущееся нашему рассудку часто столь же обманчиво, как и кажущееся чувствам; но так как здесь речь идет о связи истин и о правильных возражениях, то невозможно, чтобы разум нас обманывал.

66. Из всего здесь сказанного явствует также, что г-н Бейль употребляет выражение *возвышаться над разумом* в слишком широком смысле, как будто это включает в себя и неопровержимость возражений; ибо, по его мнению (гл. 130 «Ответа на вопросы провинциала», т. 3, с. 651), *поскольку догмат превыше разума, философия не может ни объяснить его, ни понять, ни отвести опровергающих его возражений*. Я согласен с ним в отношении *понимания*; но я уже показал, что таинства допускают необходимое *объяснение* слов, чтобы слова не остались *без всякого значения* (sine mente soni); я показал также, что необходимо признать возможность *отвечать на возражения*, иначе необходимо было бы отвергнуть принимаемое положение.

67. Г-н Бейль цитирует авторитетных теологов, которые, по-видимому, признают неопровержимость возражений против таинств. Одним из первых в числе этих теологов был Лютер. Но я уже ответил в § 12 на возражение Лютера, который, кажется, говорит, что философия противоречит теологии. У Лютера есть еще и другое место (cap. 246 De servo arbitrio [33]) о том, что кажущаяся несправедливость Бога подтверждается доказательствами, заимствованными из несчастливой жизни добродетельных людей и счастливой жизни злых людей; он полагает, что в этом случае ни разум, ни естественный свет уже не могут ничего возразить. Но из следующего затем текста явствует, что Лютер при этом имеет в виду тех людей, которые не знают другой жизни, так как он прибавляет, что одно евангельское слово рассеивает это возражение, приучая нас к мысли, что существует другая жизнь, в которой все ненаказанные и ненагражденные будут наказаны и награждены. Тем не менее возражение это не является неопровержимым, и даже без помощи Евангелия можно прийти к подобному ответу. Г-н Бейль цитирует также («Ответ на вопросы провинциала», т. 3, с. 652) место из Мартина Хемница, опровергаемое Веделием и защищаемое Иоганном Музеусом, где этот славный теолог, кажется, ясно говорит, что существуют истины в Слове Божием, которые не только превышают разум, но и противоречат

разуму, но это место должно быть понято в отношении к тем началам разума, которые основаны на сообразованности с течением природы, как объясняет это и Музеус.

68. Однако надо признать справедливым, что г-н Бейль находит некоторые авторитеты, более благосклонные к его убеждениям. Первым из них является г-н Декарт. Этот великий человек положительно говорит (в I части своих «Первоначал философии», 41), *что мы без всякого труда можем избавиться от затруднения* (возникающего из желания согласовать свободу нашей воли с вечным определением промысла Божия) *...если вспомним, что ум наш конечен, могущество же Божье, посредством коего он не только от века предписал все, что есть и что может быть, но также пожелал этого и это предопределил,— бесконечно. А посему нам достаточно постичь это могущество, чтобы ясно и отчетливо воспринять его присутствие в Боге; однако нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он оставил свободные поступки человека непредопределенными; в то же время мы настолько осознаем присутствие в нас свободы и безразличия, что ничего не способны постичь с большей очевидностью и совершенством. Ведь было бы нелепым, если бы мы из-за того, что не постигаем вещь, коя, как мы знаем, по самой своей природе для нас непостижима, сомневались в другой вещи, которую мы глубоко постигаем и испытываем на собственном опыте.*

69. Эти суждения г-на Декарта, принимаемые его последователями (редко сомневающимися в том, чему он учит), всегда представлялись мне странными. Не довольствуясь заявлением, что для него лично нет возможности примирить два догмата, он ставит в такое же положение весь человеческий род и даже все разумные существа. Не должен ли он был предварительно спросить себя: а может ли существовать неопровержимое возражение против несомненной истины? Но подобное возражение было бы необходимым связыванием других истин, вывод из которых был бы противоположным защищаемой истине, и, следовательно, противоречие существовало бы между самими истинами, что было бы крайней нелепостью. Правда, наш ум конечен и не может постигать бесконечного, тем не менее он стремится найти доказательства для этого бесконечного, силу и слабость которых он сам сознает; почему же он не может сознавать этого же в отношении к возражениям? И поскольку могущество и муд-

рость Бога бесконечны и объемлют всё, то нет места для сомнения в их обширности. Кроме того, г-н Декарт, желая, чтобы действия человеческой воли были совершенно независимыми, чего никогда не бывает, требует такой свободы, в которой мы не нуждаемся. Наконец, г-н Бейль полагает, что тот внутренний опыт или то внутреннее чувство нашей независимости, на которых г-н Декарт основывает доказательство нашей свободы, решительно не доказывают ее, так как из того, что мы не замечаем причин, от которых мы зависим, еще не следует, что мы независимы. Но об этом я буду говорить особо.

70. Кажется, г-н Декарт также признается в одном месте своих «Первоначал», что невозможно разрешить затруднения, связанные с бесконечной делимостью материи, каковую он, однако же, признает [34]. Арриага и другие схоластики тоже почти признаются в этом; но если бы они постарались придать возражениям правильную форму, то они увидели бы, что они допускают ошибки в выводе следствий, а иногда и принимают ложные посылки, создающие трудности. Вот пример: прямая линия BA разделена точкой C на две равные части; часть CA также делится точкой D; часть DA равным образом делится точкой E на две равные части, и так в бесконечность; таким образом, все части: BC, CD, DE и т. д.— вместе составляют линию BA; следовательно, должна существовать последняя часть, потому что прямая линия BA оканчивается в точке A. Но эта последняя часть есть нечто абсурдное, потому что если она есть линия, то тоже может быть разделена еще на две части. Таким образом, деление без конца нельзя принять. Но я ему возразил, что он не имел права заключать, будто необходимо допустить существование последней точки A, так как эта последняя точка соответствует всем частям со своей стороны. И мой друг сам согласился с этим, когда захотел проверить это следствие посредством выводов в полной форме; напротив, из этого самого следует, что деление уходит в бесконечность и что нет никакой последней части. И хотя прямая линия AB конечна, отсюда не следует, что деление ее имеет свой последний предел. То же самое затруднение встречается в *рядах чисел*, уходящих в бесконечность. Думают о последнем пределе, о бесконечном числе или о бесконечно малых величинах; но все это только фикции. Всякое число конечно и поддается обозначению, то же самое необходимо сказать о линии; да и бесконечные, или бесконечно малые,

величины все же выражают величины, которые можно принимать сколь угодно большими или малыми, чтобы показать этим, что допускаемая при этом ошибка меньше обозначаемой величины, т. е. что в этом нет никакой ошибки; или, лучше, под бесконечно малой величиной понимают состояние исчезновения или начало величины, которые представляют себе по аналогии с уже образовавшимися величинами.

71. Теперь самое время рассмотреть основание, приводимое г-ном Бейлем для доказательства того, что нельзя опровергнуть возражения, противополагаемые со стороны разума таинствам. Это основание находится в его разъяснениях к возражениям манихеев. ...*С меня достаточно единодушного признания, что таинства выше разума, ибо это с необходимостью следует из того, что невозможно разрешить философские трудности. Следовательно, диспут, в котором прибегали бы только к естественному свету, всегда будет заканчиваться невыгодно для теологов, и они вынуждены будут отступить и укрепиться за канонами сверхъестественного света.* Я удивляюсь, что г-н Бейль говорит это в отношении всех истин, так как сам же он признает, что естественный свет подтверждает единство начала против манихеев, а также то, что благость Бога неопровержимо доказывается разумом. Но вот как он продолжает.

72. *Очевидно, разум никогда не достигнет того, что выше его: ведь если бы он смог дать ответы на возражения против догмата троицы или догмата единства ипостасей, то он добрался бы до этих двух таинств, подчинил их себе, овладел ими, довел дело до окончательного сравнения их с первыми принципами или с принципами, проистекающими из общих понятий, вплоть до того, что смог бы сделать вывод об их соответствии естественному свету. Таким образом, разум превосходил бы таинство и вышел бы из своих границ, что было бы формальным противоречием. Значит, следует сказать, что разум вовсе не может дать ответы на собственные возражения и что, следовательно, победа остается за ними, пока не прибегнут к авторитету Бога и к необходимости подчинить рассудок вере.* Я не нахожу в этом рассуждении никакой силы. Мы можем *достигнуть* того, что выше нас, не посредством ясного понимания, а посредством защиты, подобно тому как мы можем достигнуть неба посредством зрения, а не осязания. Столь же мало необходимо для опровержения

возражений против таинств подчинять эти таинства нам или сопоставлять их с первыми принципами, дающими бытие общим понятиям; потому что если бы отвечающий на возражение должен был идти так далеко, то возражающий должен был бы сделать это первым: именно возражение должно затронуть самую материю, а отвечающему на возражение достаточно сказать «да» или «нет», так что вместо расчленения возражения ему достаточно со всей строгостью отвергнуть всеобщность некоторых положений этого возражения или подвергнуть критике его форму; а то и другое можно сделать, не выходя за пределы возражения. Когда кто-либо предлагает мне довод, признаваемый им неопровержимым, я могу молчать, заставив его только доказать в правильной форме все следствия, которые он выводит и которые представляются мне сколько-нибудь сомнительными. А когда я сомневаюсь в них, то мне нет надобности проникать во внутреннее содержание предмета; напротив, чем больше я буду несведущим в этом отношении, тем больше буду иметь оснований сомневаться в этом. Г-н Бейль продолжает следующим образом.

73. *Постараемся сделать это более ясным. Если некоторые учения выше разума, то они вне его досягаемости. Если они вне его досягаемости, то он не может их достигнуть. Если разум не может их достигнуть, он не может их понять* (здесь можно бы начать со слова *понимать*, сказав, что разум не может понимать того, что превышает его). *Если он не может их понять, он не может найти в них никакой идеи* (Non valet consequentia [35]; ибо, чтобы *понимать* что-либо, недостаточно иметь об этом некоторые идеи; необходимо иметь все входящие в предмет идеи и необходимо, чтобы все эти идеи были ясны, отчетливы, *адекватны*. В природе существуют тысячи предметов, под которыми мы понимаем нечто, но которых мы тем не менее не понимаем. Мы имеем некоторые идеи о лучах света, и мы приводим в отношении к ним некоторые доказательства; но при этом всегда остается нечто, заставляющее нас признать, что мы еще не понимаем всей природы света), *никакого принципа, который был бы источником решения* (почему же не находят очевидных принципов, соединенных с темными и смутными представлениями?). *Стало быть, возражения, которые он сделает, останутся без ответа* (вовсе нет, так как затруднение скорее находится на стороне того, кто выставляет возражения. Именно он должен искать очевидное начало, которое послужило бы источником какого-либо возражения, и возражающему тем более будет затруднительно найти подобное начало, чем больше будет темных предметов. Даже когда он найдет его, ему еще труднее будет показать противоречие между этим началом и таинством; потому что если он найдет, что таинство явно противоречит очевидному началу, то это уже будет не *темным таинством, а очевидной нелепостью*), *или, что то же самое, на них можно будет ответить, лишь прибегнув к некоторому толкованию, столь же неясному, как и сам оспариваемый тезис.* (Можно требовать *разъяснений* со всей строгостью, отвергая или некоторые посылки, или некоторые следствия; а когда сомневаются в некотором выражении, допущенном *возражающим*, можно потребовать пояснения этого выражения. Поэтому *защищающий* не имеет надобности брать на себя лишний труд, когда дело касается ответа противнику, притязающему на то, что он выставляет против нас неопровержимый аргумент. Но когда защищающийся, ради некоторой уступки, или ради сокращения спора, или из-за того, что чувствует себя достаточно сильным, уже сам примет на себя выяснение двойственности, скрывающейся в возражении, и устранение этой двойственности посредством некоторого различения, тогда нет никакой необходимости, чтобы это разъяснение приводило к чему-либо более ясному, чем первоначальное положение возражающего; потому что защищающийся вовсе не обязан прояснять самое таинство.)

74. Г-н Бейль продолжает: *Ведь несомненно, что, когда возражение основывают на вполне отчетливых понятиях, оно останется одинаково победоносным, если вы на него вовсе не ответите или дадите ответ, который никто не сможет понять. Можно ли поставить на одну доску человека, возражения которого и он сам и вы понимаете очень ясно, и вас, если вы можете защищаться лишь при помощи ответов, совершенно непонятных ни вам, ни ему?* (Совершенно недостаточно, чтобы возражение было основано на отчетливых понятиях, необходимо также, чтобы их применили к спорному положению. И когда я отвечаю кому-либо, отвергая некоторые посылки и обязывая его доказать их или отвергая некоторые следствия и этим требуя приведения их в правильную форму, то решительно нельзя сказать, что я не отвечаю ничего или что я не отвечаю ничего понятного. Поскольку я отрицаю именно сомнительную посылку противника, мое отрицание так

же понятно, как и его утверждение. Наконец, когда я по снисходительности вдаюсь в объяснения и провожу некоторое различение, то достаточно, чтобы употребляемые мною выражения содержали в себе некоторый смысл, как и в самом таинстве; таким образом, нечто поймут из моего ответа, но нет необходимости, чтобы поняли все, скрывающееся в нем, иначе поняли бы и само таинство.)

75. Г-н Бейль продолжает следующим образом: *Всякий философский спор предполагает, что спорящие согласны друг с другом в том, что касается некоторых определений* (этого необходимо желать, но обыкновенно только во время самого спора приходят к признанию этой необходимости), *а также признают правила силлогизма и признаки, по которым распознают неправильное рассуждение. После этого все сводится к исследованию того, согласуется ли тезис «опосредствованно или непосредственно» с принципами, о которых договорились* (это и делается посредством силлогизмов того, кто представляет возражения), *достоверны ли посылки доказательства (приводимого возражающим), правильно ли выведено следствие, не применены ли силлогизмы с четырьмя терминами, не нарушены ли какие-нибудь правила, изложенные в главе de oppositis или de sophisticis elenchis* [36], *и т. д.* (Достаточно, говоря кратко, отвергнуть некоторую посылку или следствие или объяснить либо заставить объяснить двусмысленное выражение.) *Победа одерживается или тогда, когда показывают, что предмет спора не имеет никакой связи с принципами, относительно которых пришли к соглашению* (т. е. когда показывают, что возражение ничего не доказывает, и тогда защищающийся выигрывает дело), *или когда утверждение возражающего сводят к абсурду* (когда все посылки и все следствия возражающего хорошо доказаны); *а это утверждение можно свести к абсурду, либо показав противнику, что следствием его тезиса являются* (одновременно) *«да» и «нет», либо вынудив его давать ответы, в которых содержится нечто совершенно немыслимое.* (Этого последнего неудобства он всегда может избежать, потому что ему нет необходимости устанавливать новые положения.) *Цель такого рода споров заключается в том, чтобы выяснить неясное и добраться до очевидности.* (Это цель возражающего, потому что он желает сделать очевидным, что таинство ложно; но это не может быть целью защитника, потому что, принимая таинство, он допускает, что его нельзя сделать оче-

видным.) *А поэтому считается, что в ходе спора успеха достигает то защитник, то оппонент — соответственно тому, больше или меньше ясности в предложениях одного по сравнению с предложениями другого.* (Смысл этих выражений таков, будто бы и защитник и возражающий одинаково обязаны защищаться; но защищающий есть как бы комендант осажденной крепости, скрывающийся за своими укреплениями, и уже дело атакующего разрушить эти укрепления. Защищающий не ищет здесь очевидности, да она ему и не нужна; дело возражающего найти эту очевидность против своего противника и своими батареями пробить брешь, чтобы защитник не мог скрываться за укреплениями.)

76. *И наконец, полагают, что удача покидает того, кто отвечает так, что из его ответов ничего непонятно* (это весьма двусмысленный признак победы; при нем необходимо было бы спрашивать слушателей, понимают ли они что-либо из того, что им говорят, причем мнения слушателей часто были бы противоречивы. Порядок логически правильных споров требует представления доказательств в надлежащей форме и ответов на них посредством отрицания или различения), *и кто признает, что ответы его понятны.* (Позволительно тому, кто защищает истину таинства, признать, что это таинство непостижимо; и если бы этого признания было достаточно, чтобы объявить защитника побежденным, то вовсе не было бы необходимости в возражении. Истина может быть непостижимой, но она никогда не бывает настолько непостижимой, чтобы можно было сказать, что ее совершенно не понимают. В последнем случае она была бы тем, что древние школы назвали scindapsus или blityri (Clem. Alex. Strom. 8), т. е. словами, лишенными смысла.) *Тогда признается, что по правилам он побежден, и, если даже его невозможно преследовать в тумане, которым он себя окутал и который образует своего рода бездну между ним и его противниками, его все же считают разбитым наголову и сравнивают с армией, которая, проиграв сражение, скрывается под покровом ночи от преследования победителя.* (Расплачиваясь сравнением за сравнение, я скажу, что защитник остается непобежденным до тех пор, пока находится под прикрытием своих укреплений; и если случайно он без необходимости сделает вылазку, то ему позволительно возвратиться в свои укрепления, не подвергаясь за это порицанию.)

77. Я взял на себя труд дать анализ этой длинной выдержки, в которой г-н Бейль изложил все, что мог сказать наиболее сильного и наиболее разумного в пользу своего мнения; надеюсь, мне удалось ясно показать, каким образом этот превосходный человек был введен в заблуждение. Это легко случается с личностями самыми разумными и самыми глубокомысленными, когда они увлекаются полетом своего ума, не сохраняя до конца необходимого терпения для исследования последних оснований своего образа мышления. Подробности, в которые мы здесь вошли, послужат ответом на некоторые другие рассуждения по этому же поводу, рассеянные в сочинениях г-на Бейля; как, например, когда он говорит (в своем «Ответе на вопросы провинциала», гл. 133, т. 3, с. 625): *Чтобы доказать, что мы нашли согласие разума с религией, необходимо показать не только то, что существуют философские положения, соответствующиеся нашей вере, но также и то, что частные положения, противополагаемые нам как несообразованные с нашим катехизисом, в действительности настолько сообразованы с ним, что это можно понять совершенно отчетливо.* Я решительно не вижу необходимости во всем этом, если только не требуют, чтобы рассуждение было доведено до выяснения в таинстве самого образа его существования *(каким образом?).* Когда же довольствуются защитой истинности таинства, не примешивая к этому желания сделать его понятным, нет необходимости прибегать к философским положениям, ни общим, ни частным; и когда кто-либо другой выдвигает в споре с нами некоторые философские положения, то не мы уже ясным и отчетливым образом должны доказать, что эти положения согласны с нашим догматом, а наш противник должен доказать, что они противоречат этому догмату.

78. Г-н Бейль далее продолжает: *Для достижения этого мы нуждаемся в ответе, который был бы столь же очевидным, как и возражение.* Я уже показал, что так и бывает, когда отвергают посылки; и, наконец, нет необходимости тому, кто защищает истинность таинства, всегда выступать с ясными положениями, потому что главное положение относительно таинства то, что оно не очевидно. Г-н Бейль добавляет: *Если необходимо снова возразить или ответить на возражения, то мы никогда не должны оставаться в долгу или думать, что мы достигли своей цели, когда наш противник снова возражает положениями столь же очевидными, как и приведенные нами доводы.* Но защитник не обязан собирать доводы; ему достаточно, если он будет отвечать на доводы своего противника.

79. Наконец, автор заключает: *Если утверждают, что при очевидном возражении достаточно отплатить ему ответом, какой только возможен для нас и которого мы сами не понимаем, то говорят неправду.* Г-н Бейль повторяет эту мысль, возражая г-ну Жакло и в своих «Беседах...», изданных после его смерти, с. 69. Я не разделяю этой мысли. Если бы возражение было совершенно очевидным, то оно было бы победоносным и спорное положение было бы опровергнутым. Но если возражение основывается только лишь на кажущемся или же на случаях, наиболее частых, а тот, кто возражает, выводит отсюда заключение всеобщее и достоверное, тогда тот, кто защищает таинство, может указать на простую возможность таинства, потому что подобное указание достаточно для пояснения, что выводимое из посылок заключение не достоверно и не всеобще; защитнику таинства достаточно указать, что таинство возможно, и нет необходимости утверждать, что оно правдоподобно. Ибо, как я уже не раз говорил, таинства противоречат лишь кажущемуся. Кто защищает таинство, тому нет необходимости ссылаться на это; и если он это делает, то можно сказать, что он делает нечто излишнее или уже сам видит в этом средство для лучшего опровержения своего противника.

80. В ответе г-на Бейля г-ну Жакло, изданному после смерти автора, есть еще отдельные места, которые представляются мне заслуживающими рассмотрения. *Известно*, говорится там на с. 36 и 37, *что г-н Бейль в своем «Словаре» постоянно утверждает, что разум во всех случаях, когда только предмет допускает это, более способен к опровержению и разрушению, нежели к доказыванию и построению, что почти нет философского и теологического предмета, по поводу которого разум не выдвинул бы весьма больших затруднений; так что если захотят в духе пререканий идти за ним туда, куда только он может привести, то часто будут приведены к большим затруднениям; что, наконец, существуют несомненно истинные учения, против которых разум выдвигает неопровержимые возражения.* Я думаю, что все сказанное здесь в виде порицания разума служит только его возвышению. Когда разум опровергает какой-либо тезис, то этим он устанавливает противоположный тезис. И когда кажется, что в одно

и то же время он опровергает оба противоположных тезиса, то именно в это время он обещает нам нечто более глубокое, если только мы идем за ним так далеко, куда он только может нас вести, и идем не препираясь, а с горячим желанием найти и выяснить истину, что всегда вознаграждается сколько-нибудь значительным успехом.

81. Г-н Бейль продолжает: *в этом случае надо посмеяться над подобными возражениями, признавая тесные границы человеческого ума.* Я же думаю, напротив, что в этом скорее необходимо видеть признаки силы человеческого ума, который побуждает нас проникать во внутреннее содержание предметов. Все это суть новые открытия и, так сказать, лучи занимающейся зари, которая обещает нам еще больший свет; я ожидаю этого света в отношении философских предметов и в отношении к естественной теологии. Но если эти возражения направляются против веры, основанной на откровении, то достаточно одной возможности отрицать эти возражения, если только это делают в духе подчинения и с ревностным желанием сохранить и увеличить славу Божию. И когда достигнут ее созерцания в отношении к справедливости Бога, при этом бывают изумлены его величием и восхищены его благостью, просвечивающими через облака всего кажущегося разуму, который вводится в обман лишь тем, что видит теперь, пока ум не возвысится до истинных причин, к тому, что незримо нами, но тем не менее достоверно.

82. *Таким образом,* продолжаем мы вместе с Бейлем, *заставят разум сложить свое оружие и сдаться в плен повиновения вере. Он может и должен это сделать в силу своих положений, самых неопровержимых, и, таким образом, отказываясь от некоторых других своих положений, он не перестанет поступать сообразно тому, что он есть, т. е. сообразно разуму.* Но надобно знать, что *положения разума, от которых необходимо отказаться в этом случае, суть лишь такие, которые заставляют нас судить на основании кажущегося или сообразно с обыкновенным ходом вещей;* а разум приказывает нам делать это и в отношении философских предметов, когда есть неопровержимые доказательства противоположного. Таким образом, будучи убеждены разумными доводами в благости и справедливости Бога, мы не придаем никакого значения его кажущейся жестокости и несправедливости, представляющейся нам в той малой части его царства, которая открывается перед нашими глазами. До настоящего времени мы просвещены *естественным светом* и светом *благодати,* но мы не просвещены еще светом *славы.* Здесь, на земле, мы видим кажущуюся несправедливость и мы верим в истину сокровенного правосудия Божия и даже знаем ее; но мы ясно увидим это правосудие, когда солнце справедливости откроется нам таким, каким оно является на самом деле.

83. Достоверно, что г-н Бейль при этом мог иметь в виду только те *кажущиеся положения,* которые должны уступить место вечным истинам, так как он признает, что разум в действительности не противоположен вере. А в своих «Беседах...», изданных посмертно, он жалуется на то (с. 73, против Жакло), что его обвиняют, будто он думает, что наши таинства в действительности противоположны разуму, и (с. 9, против Леклерка) будто тот, кто признает учение, против которого выдвинули неопровержимые возражения, вместе с этим необходимо признает и ложность этого учения. Но это имеют право утверждать только тогда, когда неопровержимость доказательства более чем очевидна.

84. Таким образом, после столь продолжительного спора с г-ном Бейлем относительно применения разума, быть может, мы в конце концов найдем, что в сущности его мысли не столь далеки от наших, как можно подумать на основании его выражений, давших нам повод для размышлений. Верно, что чаще всего Бейль совершенно отвергает то, что возможно когда-либо ответить на возражения разума против веры, и он заявляет, что для доказательства этой возможности необходимо было бы понять, как совершается и как существует таинство. Однако же есть места, где он смягчается и довольствуется заявлением, что ответы на эти возражения неизвестны только лично ему. Вот небольшое место из тех же самых разъяснений относительно манихеев, помещенных в конце второго издания его «Словаря»: *Но чтобы в большей мере удовлетворить самых добросовестных читателей, я хочу заявить, что во всех тех случаях, когда в моем «Словаре» говорится, что такие-то споры неразрешимы, я не желаю, чтобы воображали, будто они таковы на самом деле. Я не хочу сказать ничего, кроме того, что они мне кажутся неразрешимыми. Это вовсе не приводит к выводу, как может себе представить, если ему угодно, каждый, что я сужу об этом так из-за того, что у меня мало проницательности.* Я этого не думаю; его великая проницательность мне очень хорошо известна; но я полагаю, что, направив свой ум на то, чтобы усилить

возражения, он не обратил достаточного внимания на то, что служит опровержению этих возражений.

85. Г-н Бейль признается также в своем посмертно изданном сочинении против г-на Леклерка, что возражения против веры не имеют силы доказательств. Итак, он признает эти возражения неопровержимыми, а самый предмет необъяснимым только ad hominem, или лучше ad homines, т. е. только в отношении к тому состоянию, в котором находится род человеческий. Есть также одно место, в котором г-н Бейль дает понять, что он не отчаивается в возможности найти решение или объяснение их когда-либо, и даже в наше время; ибо вот что он говорит в своем посмертно изданном ответе г-ну Леклерку (с. 35): *Г-н Бейль может надеяться, что его труд послужит умножению славы некоторых из тех великих гениев, кои создают новые системы и могут находить решения, доселе неизвестные*. Кажется, что под этими *решениями* он имеет в виду объяснение таинства, простирающееся до выяснения образа его существования *(каким образом?)*, но это вовсе не необходимо для опровержения возражений.

86. Многие старались понять это *каким образом* и доказать возможность таинства. Один известный автор, назвавшийся Томасом Бонартом Нордтаннсом Англусом, притязает на это в своей «Concordia scientiae cum fide» [37]. Это произведение представляется мне умным и ученым, но резким и запутанным и даже полным мыслей, не выдерживающих критики. Из сочинения под названием «Apologia cyriacorum» [38] доминиканца о. Венсана Барона я узнал, что это произведение подверглось порицанию в Риме, что автором его был иезуит и что обнародование его книги повредило автору. Д. о. де Босс, преподающий в настоящее время теологию в иезуитской коллегии Гильдесгейма, соединяющий редкую ученость с глубокой проницательностью, проявляемой им в философии и теологии, сообщил мне, что подлинное имя Бонарта было Томас Бартон и что по выходе из иезуитского ордена он удалился в Ирландию, где умер так, что позволил благоприятно судить о своих последних убеждениях. Я сожалею об умных людях, которые навлекают на себя неприятности своими трудами и своим рвением. То же самое случилось некогда с Пьером Абеляром, Жильбером де ла Порре, Джоном Уиклифом, а в наше время с Томасом Альбием Англичанином и с некоторыми другими, слишком предававшимися объяснению таинств.

87. Тем не менее св. Августин (так же как и г-н Бейль) не отчаивается найти даже здесь, на земле, желаемое решение; но святой отец думает, что это решение под силу лишь некоторым святым людям, просвещаемым совершенно исключительной благодатью: «Est aliqua causa fortassis occultior, quae melioribus sanctiori busque reservatur, illius gratia potius, quam meritis illorum» (in Genes. ad literam, lib. 11, c. 4) [39]. Лютер оставляет постижение тайны избрания небесной академии (Lib. de servo arbitrio, c. 174): «Illic (Deus) gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spargit in immeritos; utrobique nimius et iniquus apud homines, sed justus et verax apud se ipsum. Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet, incomprehensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius hominis» [40].

Надо надеяться, что г-н Бейль окружен теперь тем светом, которого нам недостает здесь; так как есть основание предполагать, что он не был лишен доброй воли.

Candidus insueti miratur limen Olympi,
Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.
Illic postquam se lumine vero
Implevit, stellasque vagas miratur et astra
Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
Nostra dies [41].

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ ОПЫТОВ О СПРАВЕДЛИВОСТИ БОГА, СВОБОДЕ ЧЕЛОВЕКА И НАЧАЛЕ ЗЛА

1. Установив права веры и разума в том смысле, что разум полезен вере, нисколько ей не противореча, посмотрим, как они пользуются своими правами для поддержки и взаимного соглашения относительно того, чему естественный и основанный на откровении свет учат нас о Боге и человеке в отношении ко злу. Все связанные с этим *затруднения* можно разделить на два класса. Одни возникают из человеческой свободы, которая представляется несовместимой с природой Бога; и тем не менее свобода мыслится необходимой, чтобы человек мог быть признан виновным и наказуемым. Другие касаются действий Бога, которые, по видимости, слишком способствуют злу, хотя человек свободен и со своей стороны тоже принимает в этом участие. А подобное управление представляется противоположным благости, святости и справедливости Бога, так как Бог содействует столь же физическому, как и моральному злу, и содействует тому и другому морально, равно как и физически, и кажется, что и то и другое зло обнаруживаются в порядке природы, а также в состоянии благодати в будущей вечной жизни столь же и даже больше, нежели в этой скоропреходящей жизни.

2. Чтобы представить эти затруднения кратко, следует отметить, что свобода по видимости противоречит предопределению и достоверному знанию, какова бы ни была сама по себе эта свобода, и тем не менее, по общепринятому учению наших философов, истина будущих случайных событий предопределена. Предведение Бога также представляет все будущие события известными и определенными; божественное провидение и божественное предначертание, на которых, по-видимому, основывается даже предведение, делают еще больше, так как Бог не похож на человека, который может рассматривать события безразлично и может воздерживаться от суждения о них, потому что все совершается только вследствие определения его воли и в силу его всемогущества. Даже не принимая во внимание содействие Бога в существующем порядке вещей, все тесно связано одно с другим, так как ничто не может произойти без причины, вполне подходящей для того, чтобы произвести определенное действие. Это в равной степени относится и к свободным действиям, и ко всяким другим. После этого кажется, что человек вынужден творить совершаемое им добро и зло и, следовательно, не заслуживает ни награды, ни наказания. А это уничтожает нравственность поступков и отрицает всякую справедливость — Божию и человеческую.

3. Но когда признают за человеком ту свободу, которой он причиняет себе вред, правление Бога все же не перестает быть предметом порицаний, усиленных самонадеянным невежеством людей, которые хотели извинить себя вообще или отчасти, обвиняя самого Бога. Возражают, что всякая реальность и так называемая субстанция действия, даже при грехе, есть порождение Бога, потому что все создания и все их действия получают всю свою реальность от него; отсюда стремятся сделать вывод, что Бог есть не только физическая причина греха, но и моральная причина его, потому что он действует совершенно свободно и создает все с совершенным знанием вещей и всех возможных их последствий. Недостаточно сказать, что Бог установил для себя закон, по которому содействует всем желаниям и решениям человека, в общепринятом ли смысле или в смысле системы окказиональных причин; ибо кроме того, что находят странным установление им такого закона, последствия которого были ему известны, главное затруднение состоит в том, что, по-видимому, даже злая воля не может существовать без содействия и даже без некоторого предопределения с его стороны, порождающих эту волю в человеке или в каком-либо другом разумном существе; потому что дурной поступок все же находится в зависимости от Бога. Отсюда, наконец, склоняются к выводу, что Бог действует в отношении к добру и злу совершенно безразлично, если только хотят утверждать вместе с манихеями, что существует два начала, доброе и злое. Более того, так как согласно с общепринятым учением теологов и философов сохранение мира есть непрерывное творение, то отсюда делают вывод, что человек непрестанно создается испорченным и греховным; не говоря уже о современ-

ных нам картезианцах, на чье учение г-н Бейль неоднократно ссылается,— они утверждают, что Бог есть единственный деятель, а создания суть чисто пассивные его орудия.

4. Но если даже Бог содействует поступкам лишь общим содействием или даже вовсе не содействует, по крайней мере не содействует дурным поступкам, то и этого, говорят, достаточно, чтобы считать его виновным и признавать его моральной причиной, так как ничто не совершается без его допущения. Не говоря уже о грехопадении ангелов, он знал все, что произойдет в будущем, когда, создав человека, поставил его в те или иные обстоятельства и продолжает ставить его в эти обстоятельства. Он подверг человека испытанию, зная, что это приведет его к падению, так что человек станет причиной бесчисленного множества страшных зол; что через это падение весь человеческий род будет заражен грехом и будет ввергнут в определенного рода необходимость грешить (это называют первородным грехом); что вследствие этого мир подвергнется страшному расстройству; что таким образом будут введены смерть и болезни с тысячами других несчастий и бедствий, которые обыкновенно поражают и добрых и злых людей; что злоба будет даже владычествовать на земле, а добродетель будет угнетена до такой степени, что будет казаться, будто провидение вовсе не управляет всем происходящим. Но дело представляется еще хуже, когда подумают о будущей жизни, потому что только небольшое число людей спасется в этой жизни, а все остальные навеки погибнут; не говоря уже о том, что эти предназначенные ко спасению люди будут избраны из массы погибающих без всякой причины, даже если бы сказали, что при этом избрании Бог обращает внимание на их будущие добрые поступки, на их веру или на их дела, или даже утверждали, что он сам дарует им эти добрые качества и эти поступки, так как он предопределил их ко спасению. Ибо хотя и говорится в наиболее смягченной системе, что Бог хочет спасения всех людей, а в других общепринятых системах допускают, что ради искупления человеческих грехов он разрешил своему сыну принять человеческую природу, так что все верующие в него будут спасены живой и решительной верой,— все же остается верным, что эта живая вера есть дар Божий; что мы мертвы для всех добрых дел; что необходимо, чтобы предваряющая благодать воссоздала саму нашу волю, и что Бог дарует

нам и желание, и действование. Пусть это совершается одной вседействующей благодатью, т. е. единым внутренним божественным движением, всецело определяющим нашу волю к совершаемому ею добру; или пусть это совершается только довлеющей благодатью, всегда возбуждающей и становящейся вседействующей лишь при посредстве внутренних и внешних обстоятельств, в которых находится человек и в которые его ставит Бог,— всегда необходимо приходить к тому убеждению, что Бог есть последняя причина спасения, благодати, веры и избрания во Иисусе Христе. И даже если бы избрание было причиной или следствием намерения Бога даровать людям веру, всегда остается истинным, что Бог дарует нам веру и спасение по своему благоусмотрению, не указывая никакой причины своего избрания, простирающегося на весьма небольшое число людей.

5. Так что даже страшным представляется учение о том, что Бог, отдав единородного сына всему человеческому роду и будучи единственным виновником и владыкой спасения людей, тем не менее спасает столь немногих и оставляет всех прочих врагу своему — дьяволу, который подвергает их вечным мукам и заставляет проклинать своего Создателя, хотя Бог создал их для распространения и возвещения его благости, его справедливости и других его совершенств; и это вызывает тем больший ужас, что все эти люди несчастны на веки вечные только потому, что Бог подверг их прародителей испытанию, против которого, как ему было известно, они не смогут устоять; что прародительский грех приписан и вменен людям прежде, чем их воля приняла в этом участие; что этот наследственный порок определяет их волю к совершению настоящих грехов и что бесчисленное множество людей, детей и взрослых, никогда не слышавших об Иисусе Христе, спасителе человеческого рода, или не слышавших о нем достаточно, умирают, прежде чем получат необходимую помощь для избавления от этой бездны греха, и навсегда осуждены быть врагами Бога и быть ввергнутыми в самые страшные бедствия с наизлейшими из всех созданий, хотя в сущности эти люди столь же злы, как и другие, и хотя многие из них, быть может, менее виновны, чем некоторая часть того небольшого числа избранных, которая спасена беспричинной благодатью и поэтому наслаждается вечным блаженством, совершенно ею незаслуженным. Вот коротко те затруднения, которые возникают у многих; г-н Бейль же

принадлежит к числу тех, кто изложил эти затруднения наиболее подробно, как это обнаружится впоследствии, когда мы будем рассматривать страницы его сочинений. Пока же я изложил только наиболее существенное в этих затруднениях; но я счел полезным воздержаться от некоторых выражений и преувеличений, которые могли бы соблазнить читателя, но не сделали бы сами возражения более сильными.

6. Теперь повернем медаль другой стороной; представим также и то, что́ следует отвечать на эти возражения, которые необходимо будет разобрать посредством более широкого обзора; потому что можно наметить немало затруднений в немногих словах; но чтобы их разрешить, надо их расчленить. Наша цель состоит в том, чтобы отвратить людей от ложных идей, представляющих им Бога абсолютным монархом, пользующимся деспотической властью, мало внушающим любовь и мало достойным любви. Эти представления тем более ложны в отношении к Богу, что сущность благочестия состоит не только в страхе, но и в любви к нему превыше всего; а это невозможно без познания его совершенств, могущих возбудить справедливую любовь к нему, составляющую блаженство любящих его. Так как мы чувствуем себя воодушевленными ревностью, которая не может быть лишена благоволения Божия, у нас есть основания надеяться, что Бог просветит нас и сам будет присутствовать при исполнении нашего намерения, предпринятом ради его славы и ради блага людей. Одна столь добрая причина дарует веру, и, хотя кажется, что есть явления, говорящие против нас, находятся доказательства и на нашей стороне; и я осмеливаюсь сказать противнику:

Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum [1].

7. *Бог есть первая причина вещей;* ибо ограниченные предметы, каковыми являются видимые и ощущаемые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым, так как очевидно, что время, пространство и материя, будучи едины и однообразны в себе самих и безразличны ко всему, могли бы принимать совершенно другие движения и фигуры и в ином порядке. Следовательно, надо искать *причину существования мира,* являющегося совокупностью *случайных* вещей; и искать ее надо в *субстанции, имеющей в себе основание своего бытия* и, следовательно, *необходимой*

и вечной. Надо также, чтобы эта причина была *разумной;* ибо так как существующий мир случаен и так как бесконечное число других миров было равным образом возможно и равным образом, так сказать, заявляло притязание на такое же существование, как и настоящий мир, то необходимо, чтобы причина мира принимала все это во внимание и ставила себя в то или иное отношение к этим возможным мирам для избрания из них одного. А это созерцание, или отношение существующей субстанции к чисто возможным мирам, могло принадлежать не чему иному, как только *разуму,* имеющему идеи об этих возможностях; избрание же одного мира могло быть только актом действенной *воли.* Только *могущество* этой субстанции дает воле осуществление. Могущество приводит к *бытию,* мудрость или разум к *истине,* а воля к *благу.* И эта разумная причина должна быть бесконечной во всех отношениях и абсолютно совершенной по *могуществу, мудрости и благости,* потому что она обнимает все, что возможно. И так как все соединено одно с другим, то нет места для допущения другой разумной причины. Ее разум служит источником *сущностей,* а ее воля служит началом *существования.* Вот в немногих словах доказательство бытия единого Бога с его совершенствами, а равно и происхождения вещей через него.

8. Ибо эта высочайшая мудрость в соединении с благостью, не менее бесконечной, нежели сама мудрость, не может не избирать наилучшего. Потому что как меньшее зло есть в некотором роде добро, так и меньшее добро есть в некотором роде зло, если оно полагает препятствие для появления большого добра; и можно было бы нечто исправить в действиях Бога, если бы было средство сделать это. И как в математике, когда нет ни *максимума,* ни *минимума,* или вообще нет ничего определенного, все становится равным, или, когда и это невозможно, уже нет совсем ничего, так и в отношении к совершеннейшей мудрости, которая не менее правильна, чем математика, можно сказать, что если бы не было наилучшего (optimum) мира среди всех возможных миров, то Бог не призвал бы к бытию никакого. Я называю *миром* все следствия и всю совокупность существующих вещей, чтобы уже нельзя было утверждать, будто могут существовать еще многие миры в разные времена и в разных местах. Потому что все их в совокупности следует считать за один мир, или, если угодно, за один универсум. И когда все времена и все

места в этом универсуме будут наполнены, все же остается верным, что их можно было бы наполнить бесконечно разнообразными способами и что существует бесконечное число возможных миров, из которых Бог необходимо избрал наилучший, потому что он все производит по требованию высочайшего разума.

9. Если какой-либо противник ничего не может возразить против этого довода, то, может быть, он возразит против заключения, используя противоположный аргумент, утверждающий, что этот мир мог бы быть создан без греха и страданий; но я отрицаю, что этот мир был бы тогда *наилучшим.* Потому что следует знать, что все находится *в связи* в каждом из возможных миров; универсум, каков бы он ни был, в своей совокупности есть как бы океан; малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние, хотя это действие становится менее ощутимым с увеличением расстояния; так что Бог все установил в нем на будущее время раз и навсегда, предвидя все молитвы, добрые и злые дела и все остальное; и каждая вещь *идеально,* прежде своего существования, содействовала решению, которое было принято относительно существования всех вещей. Так что в универсуме (равно как и в числе) не может быть изменено ничто, кроме его сущности, или, если угодно, кроме его *численной индивидуальности.* Таким образом, если в этом мире не будет совершаться хотя бы малейшего зла, то мир не будет уже больше этим миром, который Творец, высчитав и взвесив все, признал наилучшим.

10. Справедливо то, что можно вообразить себе возможные миры, где нет греха и несчастий, и в них можно устроить все, как в утопических романах, например в «Севарамбах» [2]; эти миры в отношении блага будут гораздо ниже нашего. Я не могу показать вам этого в деталях, потому что могу ли я знать и могу ли я представить бесконечное число миров и сравнить их друг с другом? Но вы должны признать это вместе со мной ab effectu [3], потому что Бог избрал этот мир таким, каков он есть. Мы знаем также, что зло часто служит причиной добра, которого не было бы без этого зла. Часто даже двойное зло дает бытие одному великому добру:

Et si fata volunt, bina venena juvant [4].

Так две жидкости производят иногда сухое тело, как это происходит с винным спиртом и экстрактом урины

в опытах ван Гельмонта; так два холодных и темных тела дают сильное пламя, как это происходит с кислотой и ароматическим растительным маслом, соединяемыми г-ном Гофманом. Иногда армейский генерал допускает счастливую ошибку, которая приносит ему победу в большом сражении; и не поют ли на пасхальной всенощной в церквах католического обряда:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est.
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere redemptorem [5].

11. Знаменитые прелаты галликанской церкви, писавшие папе Иннокентию XII против книги кардинала Сфондрата о предопределении, так как придерживались начал св. Августина, высказали положения, весьма пригодные для прояснения этого великого вопроса. Кардинал даже предпочитал, кажется, состояние умерших до крещения детей царству небесному, потому что грех есть величайшее из зол, а дети эти умерли невинными, не совершив никакого настоящего греха. Ниже мы скажем об этом подробнее. Господа прелаты верно заметили, что это мнение плохо обосновано. Апостол (Рим. 3,8) справедливо, говорят они, порицает совершение зла ради добра; но нельзя порицать того, что Бог по своему высочайшему могуществу извлекает из допущения грехов бóльшие блага, нежели те, которые были возможны до грехов. Поэтому мы не должны радоваться греху, от которого Бог предостерегает нас, но должны верить тому же апостолу, который говорит (Рим. 5,20), что там, где умножается грех, находится в избытке благодать, и должны помнить, что вследствие греха мы стяжали самого Иисуса Христа. Таким образом, очевидно, что, по убеждению этих прелатов, последствия поступков, включавших грех, могли быть и действительно были лучшими, нежели те последствия, которые могли быть без существования греха.

12. Во все времена пользовались сравнениями, заимствованными от чувственных удовольствий, соединенных с ощущениями, приближающимися к болезненным, для пояснения того, что нечто подобное происходит и при интеллектуальных удовольствиях. Немножко кислоты, остроты и горечи часто нравится нам больше сахара; тени усиливают цвета, и даже диссонанс, появляющийся в должном месте, рельефнее представляет гармонию. Мы хотим, чтобы нас приводили в трепет канатоходцы, готовые

упасть; нам нравятся трагедии, почти заставляющие нас плакать. Разве мы наслаждались бы здоровьем и воздавали за него должное благодарение Богу, если бы никогда не испытывали болезни? И не требуется ли в большинстве случаев немного скорби для того, чтобы сильнее ощущать благо, т. е. осознавать его более великим?

13. Но скажут, что бедствия велики и существуют в огромном числе,— ошибаются. Только недостаток внимательности уменьшает наши блага, и надо, чтобы эта внимательность вызывалась некоторой примесью зла. Если бы мы обыкновенно были больны и только изредка бывали здоровы, то мы прекрасно осознавали бы это благо и были бы менее чувствительны к нашим скорбям; тем не менее не следует ли желать, чтобы здоровье было обычным, а болезнь редкой? Восполним же своим размышлением то, чего недостает в нашем восприятии, чтобы сделать для себя благо здоровья более ощутимым. Если бы у нас не было никакого представления о будущей жизни, то, думаю, немного нашлось бы людей, которые с приближением смерти не пожелали бы возвратиться к жизни с условием пережить ее с той же мерой блага и зла, в особенности же если бы благо и зло не были прежнего вида; люди довольствовались бы этой переменой, не домогаясь лучшего состояния, нежели то, которое было ими пережито.

14. Когда рассматривают также бренность человеческого тела, то удивляются мудрости и благости творца природы, который создал его столь прочным, а его состояние сделал столь сносным. Именно это заставляло меня часто говорить, что я не удивляюсь тому, что люди иногда болеют, но я удивляюсь тому, что они болеют так мало и что они не болеют постоянно; а это тоже должно заставлять нас больше удивляться божественному искусству в устройстве механизма животных, машины которых Творец устроил столь хрупкими, столь подверженными повреждению и в то же время столь способными к самосохранению; ибо нас лечит скорее природа, нежели медицина. Сама же эта бренность должна быть признана необходимым следствием природы вещей, если только не желают, чтобы того вида созданий, который размышляет и наделен плотью и костями, вовсе не существовало в этом мире. Но, очевидно, тогда обнаружился бы недостаток, названный некоторыми прежними философами vacuum formarum, пустотой в порядке видов.

15. Люди, сохраняющие такое расположение духа, что они довольны природой и своим состоянием и не жалуются на них, представляются мне достойными предпочтения перед всеми другими; ибо кроме того, что человеческие жалобы необоснованны, они являются ропотом на провидение. Нельзя легкомысленно причислять себя к числу недовольных в государстве, в котором мы живем; тем более нельзя быть недовольным в царстве Божием, в котором можно проявлять недовольство вопреки всякой справедливости. Сочинения о ничтожестве человека, каковыми являются, например, книги папы Иннокентия III [6], представляются мне не особенно полезными; они удваивают эти беды, обращая на них внимание, между тем как необходимо было бы отвлекать людей от этого и обращать их внимание на блага, которые превосходят беды в гораздо большей степени. Еще меньше я одобряю книги, подобные книге аббата Эспри «О лживости человеческих добродетелей», краткий очерк которой был недавно мне представлен; потому что подобная книга способна направить всех в дурную сторону и сделать людей такими, какими она их представляет.

16. Следует, однако же, признать, что в этой жизни есть непорядок, обнаруживающийся преимущественно в благоденствии некоторых злых людей и в несчастии многих добрых людей. Существует немецкая поговорка, которая даже предоставляет злым людям преимущество, как если бы они обыкновенно были самыми счастливыми людьми:

Je krümmer Holz, je bessre Krücke:
Je ärger Schalk, je grosser Glücke [7].

И было бы желательно, чтобы следующие слова Горация были истинными в наших глазах:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo [8].

Часто бывает также, хотя, может быть, и не в большинстве случаев, когда

В глазах вселенной небо оправдывает себя,

так что можно сказать вместе с Клавдианом:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
Absolvitque Deos...[9]

17. Когда же этого не бывает на земле, вознаграждение уготовано в иной жизни; этому нас учат религия и даже разум, и мы не должны роптать на небольшую отсрочку, которую высочайшая мудрость находит полезной даровать людям для их исправления. Но именно тогда удваиваются возражения с другой стороны, когда принимают во внимание спасение и осуждение; потому что кажется странным, что даже в великом будущем вечности зло будет торжествовать над добром, и это под верховным владычеством того, кто является верховным благом, так как много будет званых туда и мало избранных, или спасенных. Как видно из некоторых стихов Пруденция (Hymn ante Somnum),

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram,
Paucosque non piorum
Patitur perire in aevum [10],

многие в его время думали, что число людей настолько злых, чтобы быть осужденными, будет весьма невелико. А некоторым кажется, что тогда верили в срединное положение между адом и раем; что сам Пруденций выражается так, как если бы он допускал это срединное положение; что св. Григорий Нисский тоже склоняется к этой точке зрения и что св. Иероним доходит даже до мнения, будто в конце концов все христиане будут спасены по благодати. Одно выражение св. Павла, которое он сам признает таинственным,— что весь Израиль спасется — дает повод к подобным мыслям. Многие благочестивые и даже ученые, но слишком смелые люди возродили мнение Оригена, что добро в свое время восторжествует во всех созданиях и повсюду и что все разумные творения станут наконец святыми и блаженными, не исключая и злых ангелов. Книга под названием «Вечное Евангелие» [11], недавно опубликованная на немецком языке и подтверждаемая великим и ученым сочинением, озаглавленным Ἀποκατάστασις πάντων [12], наделала много шума относительно этого парадокса. Леклерк также искусно защищал дело оригенистов, не объявляя себя, однако, их сторонником.

18. Один даровитый человек, распространивший мой принцип гармонии до принятия произвольных положений, которые я никоим образом не могу одобрить, выдумал нечто похожее на астрономическую теологию. Он полагает, что существующий беспорядок на земном шаре начался в то время, когда ангел, господствовавший над земным шаром, бывшим тогда еще солнцем (т. е. неподвижной

и святящейся звездой), совершил с некоторыми меньшими ангелами, подчиненными ему, грех, может быть, неблагоразумным превозношением перед ангелом большего солнца; в то же время вследствие *предустановленной гармонии* между царствами *природы* и *благодати* и вследствие естественного возникновения новых причин наш земной шар покрылся пятнами, стал непроницаемым и был лишен своего места. А от этого произошло то, что шар наш стал блуждающей звездой, или планетой, т. е. спутником другого солнца, и, может быть, того самого, преимущество которого его ангел не захотел признать, и что именно в этом состоит падение Люцифера. Что этот предводитель злых ангелов, называемый в Священном писании князем и даже богом этого мира, питая вместе с подчиненными ему ангелами зависть к тому разумному созданию, которое обитает на поверхности этого шара и которое Бог призвал к существованию на этом шаре, может быть, для вознаграждения себя за падших ангелов, старается сделать человека совиновником демонских преступлений и соучастником их мучений. И вот поэтому пришел Иисус Христос, чтобы спасти людей. Он есть предвечный сын Божий, а потому и единственный сын; но (согласно учению некоторых древних христиан и согласно учению автора этой гипотезы), облекшись прежде, в начале всех вещей, в наиболее совершенную среди созданий природу для их совершенствования, Христос пребывает между ними; а это и есть второе сынопорождение (filiation), ради которого он стал перворожденным всего сотворенного. Каббалисты называют это Adam Cadmon [13]. Может быть, он поставил свою дарохранительницу на том великом солнце, которое нас освещает; но наконец он сошел на земной шар, на котором мы находимся; здесь родился от Девы и принял природу человеческую, чтобы спасти людей от рук их и от своих собственных врагов. А когда наступит время суда, когда теперешняя поверхность нашего шара приблизится к гибели, он придет сюда видимым образом, как для избрания добродетельных, которых он, может быть, переселит на солнце, так и для наказания на земле порочных вместе с обольщавшими их демонами. Тогда земной шар начнет гореть и, может быть, превратится в комету. Этот огонь будет пылать, неизвестно, сколько веков. Хвост кометы будет обозначаться дымом, который, по Апокалипсису, постоянно будет видимым; а сам огонь будет адом, или второй смертью, о которой говорит Священное писание. Но

наконец ад возвратит своих мертвецов, сама смерть будет попрана, разум и мир будут царствовать в душах, которые были обольщены. Души осознают свою вину, воздадут почтение своему создателю и даже станут любить его, тем более что они будут видеть великую бездну, из которой были похищены. В то же самое время (вследствие *гармонического параллелизма* царств природы и благодати) этот долгий и великий пожар очистит земной шар от всех его нечистот. Земной шар вновь превратится в солнце; владычествующий над ним ангел снова займет на нем свое место вместе с подчиненными ангелами; осужденные люди будут причислены к добрым ангелам; владыка земного шара принесет покорность Мессии, главе всего сотворенного; слава этого примиренного ангела будет более великой, чем та, которой он обладал до своего грехопадения.

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus aeternum noster regnabit Apollo [14].

Это видение представляется мне приятным и достойным оригениста, но у нас нет необходимости в подобных гипотезах или измышлениях, при которых ум имеет большее значение, чем откровение, и которые даже не служат разуму. Ибо не представляется вероятным, чтобы в известной нам вселенной существовало центральное место, предпочтительное перед другими местами и заслуживающее быть местопребыванием старейшего среди созданий; по крайней мере нельзя считать таким местом солнце нашей системы.

19. Придерживаясь общепринятого учения о том, что число навечно осужденных людей будет несравненно больше числа спасенных, надо признать, однако, что зло будет представляться почти ничтожным, когда мы будем думать об истинном величии града Божьего. Целий Секунд Курион написал небольшую книгу «De amplitudine regni Coelesti» [15], которая недавно снова была перепечатана; но в ней многого недостает для правильного понимания обширности небесного царства. Древние имели ограниченные представления обо всем божественном творении, и св. Августин, незнакомый с современными открытиями, был в большом затруднении, когда захотел оправдать преобладание в мире зла. Древние признавали обитаемой одну только нашу Землю, они даже боялись антиподов; вся же остальная часть мира, по их представлению, состоит из нескольких светящихся шаров и нескольких

кристальных сфер. Теперь же, примем ли мы или не примем границы вселенной, следует признать бесчисленное количество шаров, таких же или еще больших, чем наш, земной, имеющих одинаковое с ним право быть населенными разумными обитателями, хотя отсюда еще не следует, чтобы это были люди. Земной шар есть только планета, т. е. один из шести главных спутников нашего Солнца; и так как все неподвижные звезды тоже суть солнца, то отсюда ясно, как мала наша Земля в сравнении с другими видимыми мирами, поскольку она только придаток к одному из них. Возможно, все солнца населены только блаженными созданиями, и ничто не вынуждает нас считать, что среди них много осужденных; потому что достаточно немногих примеров и немногих образцов, чтобы судить о той пользе, которую добро извлекает из зла. Далее, так как нет никакого основания принимать повсеместное существование звезд, нельзя ли предположить существование огромных пространств за областью звезд? Следует ли признать это небо высочайшим или не следует, но все же это беспредельное пространство, окружающее всю эту область, может быть полно благополучия и славы. Его можно представить как бы океаном, куда втекают реки всех блаженных созданий, когда они достигают совершенства в системе звезд. А если принять подобную точку зрения, какое значение может иметь земной шар со своими обитателями? Не будет ли он неизмеримо меньше физической точки, потому что наша Земля есть как бы точка из-за большого расстояния от некоторых неподвижных звезд? Так известная нам часть вселенной превращается почти в ничто относительно той части, которая нам неизвестна и существование которой мы тем не менее не имеем права не допускать. Нам могут возразить, сказав, что все зло существует только в этом почти-ничто. Ответим: возможно, что все зло и есть только почти-ничто по сравнению с добром, существующим во всей вселенной.

20. Но мне следует еще ответить на возражения более спекулятивные и метафизические, о которых я упомянул; они касаются причины зла. Прежде всего спрашивают: откуда происходит зло? Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum? [16] Древние приписывали причину зла *материи*, которую они признавали несотворенной и независимой от Бога; но где должны мы, выводящие всякое бытие от Бога, искать источник зла? Ответ состоит в том, что его следует искать в идеальной природе творения,

поскольку эта природа содержится в вечных истинах, присущих разуму Бога независимо от его воли. Ибо следует признать, что существует *природное несовершенство* в каждом *создании* еще до греха, так как всякое создание по самому существу своему ограниченно; откуда следует, что оно не все знает, может заблуждаться и совершать другие ошибки. Платон в «Тимее» говорит, что мир получил свое начало от ума в соединении с необходимостью. Другие принимали связь Бога с природой. Этим положениям можно придать верный смысл. Бога следует признавать умом и необходимостью, т. е. существенную природу вещей надо признать объектом ума, насколько этот объект содержится в вечных истинах. Но этот объект есть внутренний, находящийся внутри божественного ума; и там же пребывает не только первоначальная форма добра, но и начало зла. Именно *область вечных истин* надо поставить на место материи, когда речь идет об отыскании источника всех вещей. Эта область есть, так сказать, *идеальная причина* зла, равно как и добра; но, собственно говоря, формула зла в этой области не есть *действующая* причина, потому что она состоит, как мы это увидим, в лишении, т. е. в том, чего действующая причина никогда не производит. Вот почему схоластики обыкновенно называли причину зла *недостаточной.*

21. Зло можно понимать метафизически, физически и морально. *Метафизическое зло* состоит в простом несовершенстве, *физическое зло* — в страдании, а *моральное* — в грехе. Так как физическое и моральное зло не необходимы, то достаточно, чтобы они были возможны в силу вечных истин. И так как беспредельная *область* возможных истин содержит в себе все возможности, то следует признать, что существует бесконечное количество возможных миров, что зло присутствует во многих из них и что даже наилучший из них содержит его в себе. В этом и состоит божественное определение о допущении зла.

22. Но кто-нибудь спросит у меня, зачем я говорю о *допущении.* Разве Бог не творит зла и не желает его? Здесь необходимо объяснить, что такое это *допущение*, чтобы было видно, что это выражение употребляют не без причины. Но прежде следует уяснить природу воли, которая имеет свои уровни. В общем смысле можно сказать, что воля состоит в наклонности что-либо делать соответственно с мерой содержащегося в ней добра. Эта воля называется *предшествующей*, когда она мыслится в отвлечении и когда созерцает всякое добро как добро. В этом смысле можно сказать, что Бог склоняется ко всякому добру, поскольку оно добро, ad perfectionem simpliciter simplicem[17], говоря словами схоластиков, и склоняется именно своей предшествующей волей. Он обладает положительной склонностью к освящению и спасению всех людей, к исключению греха и ограждению от осуждения. Можно даже сказать, что эта воля действенна *в себе самой (per se)*, т. е. ее действие всегда проявлялось бы, если бы только не было какой-либо более сильной причины, останавливающей это действие; ибо эта воля не простирается до последних усилий *(ad summum conatum)*, иначе она не преминула бы проявить свое полное действие, так как Бог есть владыка всех вещей. Но полный и совершенный успех принадлежит только *последующей воле,* как ее обыкновенно называют. Эта вторая воля является полной, и в отношении к ней применимо *правило,* по которому желаемое непременно приводят в исполнение, если только могут привести. Эта последующая, окончательная и решающая воля возникает из борьбы всех предшествующих воль, как тех, которые стремятся к добру, так и тех, которые отвергают зло. И из совпадения всех этих частных воль возникает полная воля, как в механике сложное движение возникает из всех стремлений, соединенных в движущемся теле, и равно удовлетворяет всем им, насколько это возможно сделать одновременно. Это есть как бы разделение движущегося предмета между всеми этими направлениями, как я показал в одном парижском журнале (за 7 сентября 1693 г.)[18], излагая общий закон о составе движения. И именно в этом смысле предшествующую волю можно назвать в некотором роде даже успешно действующей.

23. Отсюда следует, что Бог *прежде* желает блага, а *затем* — наилучшего. В отношении к сущности зла Бог совершенно не желает морального зла и отнюдь не желает физического зла или страданий, поэтому-то и нет безусловного предопределения к осуждению; да и о физическом зле можно сказать, что Бог часто желает его как должного наказания за вину, а часто также в виде средства для цели, т. е. для предупреждения бóльших зол и для достижения наибольших благ. Наказание равным образом служит и в качестве примера, и в качестве устрашения, и зло часто ведет к большему ощущению добра и иногда также приводит к большему совершенству того, кто его творит, как

и посеянное семя при прорастании подвергается некоторого рода порче: вот прекрасное сравнение, которым пользовался сам Иисус Христос.

24. Что же касается морального зла, или греха, то, хотя очень часто случается, что оно может служить средством для приобретения блага или для прекращения другого зла, это не делает его, однако же, удовлетворительным объектом божественной воли или законным объектом воли сотворенной; надо, чтобы оно было допустимо или *позволительно* лишь постольку, поскольку оно признается безусловным следствием непременного долга, так что не желающий позволить кому-либо другому согрешить этим самым нарушил бы свой собственный долг; это может случиться, например, когда офицер, обязанный охранять важный пост, оставляет его, особенно во время опасности, чтобы прекратить ссору в городе, между двумя гарнизонными солдатами, готовыми убить друг друга.

25. Правило, которое гласит: *non esse facienda mala, ut eveniant bona*[19] — и которое запрещает допущение морального зла для приобретения физического блага, этим самым подтверждается и никоим образом не должно быть нарушено; и я показал его источник и смысл. Я отнюдь не одобрил бы, если бы царица, желая спасти государство, совершила или допустила преступление, потому что преступление очевидно, а зло для государства сомнительно. Я не говорю уже о том, что подобное допущение преступлений было бы хуже разрушения какой-либо страны, которое случается и без этого и, возможно, могло бы произойти гораздо легче при том средстве, которое изберут для его предупреждения. Но в отношении к Богу нет ничего сомнительного, ничто не может быть противоположным *правилу наилучшего,* которое не допускает никакого исключения и никакого отклонения. И именно в этом смысле Бог допускает грех; ибо он уклонился бы от должного, от того, что он должен в отношении к своей мудрости, к своей благости, к своему совершенству, если бы не следовал великому результату всех своих стремлений к благу, если бы он не избирал безусловно наилучшее, несмотря на обвинение во зле, которое соединено с высочайшей необходимостью вечных истин. Отсюда надо сделать вывод, что Бог *предварительной волей* желает добра самого по себе, что *последующей волей* он желает наилучшего как *цели*, а безразличного и иногда физического зла чаще желает как *средства*; моральное же зло Бог только допускает при

условии *sine qua non* или как гипотетическую необходимость, соединенную с наилучшим. Поэтому *последующая воля* Бога, имеющая своим объектом грех, есть только *позволительная.*

26. Неплохо также подумать и о том, что моральное зло представляется столь огромным только потому, что оно служит источником физического зла, в наибольшей мере проявляющегося среди созданий и наиболее способного причинить им это зло. Потому что злая воля в своей области есть то же самое, чем было злое начало манихеев во вселенной; и разум, служащий образом Божества, дает злым душам большие возможности причинять много зла. Один Калигула или Нерон причинил зла больше, чем землетрясение. Злому человеку нравится причинять страдание и разрушать, и он находит очень много поводов к этому. Но так как Бог стремится совершать сколь можно больше добра и обладает для этого полным знанием и необходимой силой, то невозможно, чтобы он мог допустить ошибку, вину, грех; и когда он позволяет появиться греху, то и в этом обнаруживается его мудрость и его добродетель.

27. В самом деле, несомненно, что следует воздержаться от того, чтобы препятствовать кому-либо совершить грех, когда мы не можем этого сделать, не впадая в грех сами. Но, может быть, кто-нибудь возразит мне, что именно сам Бог действует и производит то, что есть реальное в грехе созданий. Это возражение приводит меня к рассмотрению *физического содействия* Бога созданиям, после того как я рассмотрел *моральное содействие,* наиболее затруднительное. Некоторые вместе со знаменитым Дюраном де Сен-Порсьеном и кардиналом Ауреолом, знаменитым схоластиком, полагали, что содействие Бога созданию (я имею в виду физическое содействие) бывает только общее и опосредствованное, что Бог сотворил субстанции и дал им необходимые для них силы и что после этого он предоставил уже им самим действовать, а сам только сохраняет их, не оказывая им никакой помощи в их действиях. Это мнение было опровергнуто большинством схоластических теологов и, кажется, некогда было осуждено в лице Пелагия. Тем не менее один капуцинский монах по имени Луи Перейра де Доле около 1630 г. написал книгу с целью возродить это мнение, по крайней мере в отношении свободных действий. Некоторые наши современники тоже склоняются к этому, и г-н Бернье защищает его в небольшой книжке «О свободе и произволе». Но в отно-

шении Бога нельзя говорить о *сохранении,* не присоединяясь к обычному воззрению. Следует также подумать и о том, что сохраняющая функция Бога должна иметь отношение к тому, что сохраняется таким, каково оно есть, и в таком состоянии, в каком оно существует; следовательно, оно не может быть общим или неопределенным. Эти общие отвлечения суть только абстрактные понятия, не существующие в действительных отдельных предметах, и сохранение прямо стоящего человека отлично от сохранения сидящего человека. Так не могло бы быть, если бы сохранение состояло только в длительном акте, задерживающем или удаляющем некую постороннюю причину, могущую разрушить то, что желают сохранить, как это часто случается, когда люди сохраняют что-либо. Но кроме того, что мы и сами бываем вынуждены подкреплять то, что сохраняем, надо знать, что божественное сохранение состоит в том постоянном непосредственном влиянии, которого требует зависимость созданий. Эта зависимость существует не только в отношении субстанции, но и в отношении действия, и, быть может, ее нельзя лучше объяснить, как сказав вместе со всеми теологами и философами, что это есть непрерывное творение.

28. При этом могут возразить: итак, Бог творит теперь людей грешными, хотя первоначально создал человека невинным. Но вот здесь-то, в отношении моральной стороны возражения, следует ответить, что Бог, будучи высочайше премудрым, не может отступить от сохранения известных законов и не может не действовать согласно правилам, как физическим, так и моральным, которые избрала его премудрость. И та же самая причина, которая побудила его создать невинного человека, способного, однако, пасть, побуждает его продолжать творение такого человека, потому что для его ведения будущее — как настоящее и он не может отменять принятые им решения.

29. Что же касается физического содействия, то здесь следует принять во внимание ту истину, которая наделала столько шуму среди схоластиков с тех пор, как была высказана св. Августином,— истину о том, что зло состоит в лишенности бытия, между тем как действие Бога положительно. Хотя этот ответ некоторые люди считают недостаточным и даже химеричным, вот один довольно подходящий пример, который может вывести их из заблуждения.

30. Знаменитый Кеплер и после него г-н Декарт (в своих письмах) говорили *о естественной инерции тел;* на эту инерцию можно смотреть как на совершенный образец и даже как на модель первоначальной ограниченности созданий, если мы хотим понять, что лишение служит формулой несовершенств и недостатков, присущих как субстанции, так и ее действиям. Предположим, что течение одной и той же реки несет с собой многие суда, различающиеся только своим грузом: одни нагружены дровами, другие камнем, одни больше, другие меньше. В этом случае суда более нагруженные будут плыть медленнее, чем другие, если только предположить, что ветер, или весла, или какое-либо другое подобное средство не будет им помогать. Собственно, не тяжесть служит причиной этого замедления, потому что суда плывут вниз, а не вверх, но причиной здесь служит то, что увеличивает тяжесть самых плотных тел, т. е. меньшая пористость и бóльшая тяжесть материи, из которой они состоят; ибо то, что существует между порами, не получая движения, не должно приниматься в расчет. Таким образом, сама материя изначально расположена к замедленности или к лишенности скорости; она не уменьшает сама собой скорости, когда уже получила ее, ибо это означало бы действовать, но она умеряет своей восприимчивостью воздействие, когда должна получить его. И следовательно, так как существует больше материи, приведенной в движение одной и той же движущей силой, при большей нагрузке судна, то необходимо, чтобы оно плыло медленнее. Опыт с телами, приводимыми в движение посредством удара, показывает, что надо употребить вдвое больше силы для сообщения той же скорости телу из той же материи, но вдвое большему, что не было бы необходимо, если бы материя была абсолютно индифферентна к покою и движению и если бы она не обладала той природной инерцией, о которой мы говорили и которая сообщает ей определенное сопротивление движению. Сравним теперь силу, с которой течение воздействует на суда, и силу, которую оно им сообщает с действием Бога, производящим и сохраняющим все положительное в созданиях и сообщающим им совершенство, бытие и силу,— сравним, говорю я, инерцию материи с естественным несовершенством созданий и медлительностью нагруженных судов с недостатком, обнаруживающимся в свойствах и действиях создания, и мы найдем это сравнение совершенно правильным. Течение служит причиной движения

судна, но не его замедления; Бог есть причина совершенства в природе и в действиях создания, но ограниченность восприимчивости создания служит причиной недостаточности его действия. Таким образом, платоники, св. Августин и схоластики справедливо говорили, что Бог есть причина того материального во зле, что составляет в нем положительное, а не того формального, что составляет в нем лишенность; так, можно сказать, что течение служит материальной причиной замедления, не будучи его причиной в формальном смысле, т. е. Бог есть причина скорости судна, не будучи причиной ограниченности этой скорости. И Бог столь же мало является причиной греха, как течение реки есть причина замедления судна. Сила является по отношению к материи тем, чем дух является по отношению к плоти; дух бодр, плоть же немощна, и дух действует

...quantum non noxia corpora tardant [20].

31. Итак, существует совершенно сходное отношение между таким-то и таким-то действием Бога и таким-то и таким-то страдательным состоянием или восприятием создания, которое совершенствовалось в обычном порядке лишь по мере своей так называемой *восприимчивости*. И когда говорят, что создание в своем бытии и действии зависит от Бога и что сохранение есть даже непрерывное творение, то это означает, что Бог всегда дает созданию и непрерывно производит все то, что в нем есть положительного, благого и совершенного, так как всякое совершенное благо исходит от отца света (pere des lumieres); между тем как несовершенства и недостатки действий проистекают от изначальной ограниченности создания, которую в самом начале своего бытия это создание должно было получить, по идеальным причинам, ограничившим его. Ибо Бог не мог сообщить ему всего, не сделав его в то же время Богом, а поэтому должны существовать различные степени совершенства вещей и различного рода ограниченность.

32. Эти суждения удовлетворяют также и некоторых современных философов, которые приходят к убеждению, что Бог есть единственный деятель. Справедливо то, что Бог есть единственное существо, действие которого является чистым и не имеет примеси того, что называют *страданием*; но это не мешает созданию тоже быть причастным к действиям, потому что *действие* создания есть видоизменение субстанции, естественно происходящее в этой субстанции и содержащее видоизменение ее не только в совершенствах, сообщенных Богом созданию, но еще и в ограничениях, принадлежащих созданию, чтобы оно могло быть тем, что оно есть. Отсюда очевидно также, что существует реальное различие между субстанцией и ее видоизменениями, или акциденциями, вопреки мнению некоторых наших современников, преимущественно покойного герцога Бэкингема, который говорит об этом в небольшом сочинении о религии, недавно снова изданном. Таким образом, зло подобно мраку и является не только незнанием, но еще и заблуждением и дурным направлением воли, формально состоящим в определенного рода лишенности. Вот пример заблуждения, уже использовавшийся нами ранее. Я вижу башню, которая издали кажется мне круглой, хотя она четырехугольная. Мнение, что башня такова, какой она мне кажется, естественно проистекает из того, что я вижу; и если я останавливаюсь на этом мнении, то это уже утверждение, или ложное суждение, но если я продолжаю исследование, если некоторое размышление позволяет мне заметить, что кажущееся обманывает меня, то я освобождаюсь от заблуждения. Остановка на одном месте или нежелание идти дальше, нежелание дополнить наблюдение некоторыми замечаниями — вот в чем состоит лишенность.

33. То же можно сказать о злом умысле или о злой воле. Воля вообще стремится к добру; она должна стремиться к свойственному нам совершенству, верховное же совершенство пребывает в Боге. Все удовольствия содержат в себе определенное ощущение совершенства; но когда ограничиваются чувственными и какими-либо другими удовольствиями в ущерб большим благам, например здоровью, добродетели, единению с Богом, блаженству, то именно в этом лишении стремления к ним и состоит недостаток. Вообще совершенство позитивно, оно есть абсолютная реальность; недостаток же мешает, он проистекает от ограничения и стремится к новым лишениям. Таким образом, следующее изречение столь же справедливо, как и древне: «Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu», равно как и такое изречение: «Malum causam habet non efficientem, sed defficientem» [21]. Надеюсь, что после сказанного мною можно хорошо понять смысл этих аксиом.

34. Физическое содействие Бога и созданий, одаренных волей, тоже вызывает затруднения, касающиеся свободы. Я думаю, что наша воля свободна не только от принуждения, но и от необходимости. Уже Аристотель заметил, что в свободе существуют две вещи, а именно произвольность и выбор, и в этом состоит наша власть над своими действиями. Когда мы действуем свободно, нас не принуждают, как это случается, когда нас низвергают в пропасть или бросают с высоты вниз; нам не могут помешать иметь свободный ум, когда мы размышляем, как это случилось бы, если бы нам дали напиток, который лишил бы нас суждений. В тысяче действий природы проявляется *случайность*, а у кого нет суждения, когда он действует, у того нет *свободы*. Если бы мы обладали суждением, не сопровождающимся никакой склонностью к действию, то наша душа была бы разумом без воли.

35. Не нужно, однако, воображать, будто наша свобода состоит в неопределенности или в *безразличии равновесия*, так что она с одинаковой силой должна была бы склоняться в сторону «да» или в сторону «нет» или во многие другие стороны, если допустить их существование. Это равновесие в полном смысле невозможно; ибо если бы мы равно склонялись в сторону *А*, *Б* и *С*, то мы не могли бы одинаково склоняться в сторону *А* и в сторону *не-А*. Подобное равновесие совершенно противоречит опыту, и при самоанализе обнаруживается, что всегда существовала какая-нибудь причина или какое-нибудь основание, которые склоняли нас на принятую сторону, хотя мы часто и не замечаем того, что́ нас склоняет, точно так же как совершенно не замечают, почему, выходя через дверь, ступают правой ногой прежде, чем левой, или левой прежде, чем правой.

36. Переходим к затруднениям. В настоящее время философы согласны, что истинность будущих случайных событий определена, т. е. что будущие случайные события совершатся, или что они будут, произойдут; ибо столь же достоверно то, что будущее совершится, как и то, что прошедшее совершилось. Сто лет назад было так же истинно, что сегодня я буду писать, как будет истинно спустя сто лет, что я писал. Таким образом, случайное событие, осуществляясь в будущем, не становится поэтому менее случайным; и *определение*, которое называли бы *достоверностью*, если бы оно было познано, совместимо со случайностью. Часто смешивают *достоверное* и *определенное*, поскольку определенная истина может быть познана, так что можно сказать, что *определение* есть объективная достоверность.

37. Это определение вытекает из самой природы истины и не может вредить свободе; но существуют другие определения, заимствованные отовсюду, и прежде всего из божественного предведения, которое многие признают противоречащим свободе. Ибо говорят, что предвидимое не может не существовать, и говорят правду; но отсюда вовсе не следует, что предвидимое необходимо, потому что *необходимая истина* есть то, противоположное чему невозможно или содержит противоречие. Та же истина, которая утверждает, что я завтра буду писать, не принадлежит к подобного рода истинам, следовательно, она вовсе не необходима. Но если предположить, что Бог ее предвидит, то необходимо, чтобы она совершилась, т. е. необходимо ее следование, а именно ее существование, так как ее предвидели, ибо Бог непогрешим. Это-то и есть то, что называют *гипотетической необходимостью*. Но речь идет не об этой необходимости; требуется *безусловная необходимость* для того, чтобы можно было сказать, что некое действие необходимо, что оно вовсе не случайно, что оно не есть проявление свободного выбора. И вот очень легко увидеть, что предведение само по себе ничего не прибавляет к определению истинности будущих случайных событий, за исключением лишь того, что это определение было известно; а это ничего не вносит в определение или, как выражаются, в *будущее существование* (futurition) этих событий, которые мы согласились допустить с самого начала.

38. Без сомнения, этот ответ правилен; все согласны, что предведение само по себе не делает истину определеннее; ее предвидели, потому что она определенна, потому что она истинна, но не истинна, потому что ее предвидели; и в этом предведении знание будущего не содержит ничего такого, чего нет также в знании о прошлом или настоящем. Но вот что противник может возразить: я согласен с вами, что предведение само по себе не делает истину более определенной, но именно по причине предведения она становится определенной. Ибо необходимо, чтобы предведение Бога имело свое основание в природе вещей; а это основание, делая истину *предопределенной*, помешает ей быть случайной и свободной.

39. Это затруднение породило две партии: партию *предетерминистов* и партию защитников *среднего знания*. Доминиканцы и августинцы стоят за предетерминизм, а францисканцы и современные иезуиты скорее за среднее знание. Обе партии возникли в середине шестнадцатого столетия и несколько позже. Сам Молина (который, может быть, одним из первых вместе с Фонсекой развил эту мысль в систему и по имени которого другие стали называться молинистами) в книге о согласии свободной воли с благодатью, изданной им около 1570 г., говорит, что испанские доктора (он имеет в виду преимущественно томистов), пишущие вот уже двадцать лет, не найдя иного средства объяснить, каким образом Бог может иметь достоверное знание о будущих случайных событиях, признали предопределение необходимым и для свободных действий.

40. Сам же он думал, что нашел иное средство. Он полагал, что существует три рода *божественного знания:* знание событий возможных, действительных и условных, из которых последние действительно наступят, если будут созданы соответствующие условия. Знание возможных событий есть то, что называется *простым разумным знанием* (de simple intelligence); знание событий, действительно совершающихся во вселенной, называется *знанием ви́дения.* И так как есть срединный род между просто возможным и событием чистым и безусловным, а именно знание условного события, то, как считает Молина, можно также сказать, что существует *среднее знание* между знанием ви́дения и разумным знанием. В пояснение этого знания обыкновенно ссылаются на известный пример Давида, который вопрошал божественного оракула о том, сдадут ли жители города Кеиля, где он намерен был скрыться, свой город Саулу, в случае если Саул осадит его; Бог ответил, что «да», и после этого Давид ушел оттуда в другую сторону. Из этого некоторые сторонники такого знания полагают, что Бог, предвидя, как люди воспользуются свободой в тех или иных обстоятельствах, и зная, что они злоупотребят своей свободной волей, решает отказать им в милости и в благоприятных обстоятельствах; и он может определять это справедливо, потому что ни эти обстоятельства, ни эта помощь не послужат ничему хорошему. Но Молина при этом довольствуется нахождением вообще причины определений Бога, основанных на том,

как свободное создание поступит в тех или иных обстоятельствах.

41. Я не вхожу во все детали этого спора; мне достаточно привести лишь один образец. Некоторые древние, которыми св. Августин и его ближайшие ученики не были довольны, кажется, высказывали мысли, во многом сходные с мыслями Молины. Томисты и те, которые назывались учениками св. Августина (но противники называли их янсенистами [22]), опровергали это учение философски и теологически. Некоторые считают, что среднее знание должно быть включено в простое рассудочное знание. Но главное возражение направлено против основания этого знания. Ибо какое основание мог бы иметь Бог для того, чтобы видеть, как поступят кеилиты? Простой акт, случайный и свободный, не заключает в себе ничего, что могло бы служить началом достоверного знания, если только не признать его предопределенным решениями Бога и причинами, от которых эти решения зависят. Таким образом, затруднение, встречающееся в свободных настоящих действиях, будет также и в свободных обусловленных действиях, т. е. Бог может их знать только при условии знания их причин и своих решений, служащих первопричинами вещей. И их нельзя отделять от этих причин в том смысле, чтобы случайное событие можно было знать независимо от знания его причин. Итак, все должно быть сведено к предопределению решений Бога; следовательно, это среднее знание, говорят, не может служить ничему. Теологи, именующие себя последователями св. Августина, утверждают также, что положения молинистов ведут к нахождению источника милости Божией в добрых качествах человека, но это они признают противоречащим славе Божией и учению св. Павла.

42. Было бы долго и утомительно входить здесь в критические и некритические суждения, которые были высказаны с обеих сторон; достаточно, если я изложу, как я понимаю, то, что есть истинного у обеих сторон. С этой целью я возвращусь к моему принципу бесконечного числа возможных миров, представляемых в области вечных истин, т. е. в области божественного разума, где все будущие условные события должны быть известны. Ибо случай с осадой Кеиля принадлежит возможному миру, отличающемуся от нашего лишь во всем том, что имеет связь с этой гипотезой, и идея этого возможного мира представляет то, что произошло бы в данном случае. Итак, мы

обладаем принципом знания будущих случайных событий, произойдут ли они действительно или должны были бы произойти в некотором случае. Ибо в *области* возможностей они были представлены такими, какими они являются, т. е. случайными и свободными. Таким образом, ни предведение будущих случайных событий, ни основание достоверности этого предведения не должны затруднять нас, или не могут причинить ущерба нашей свободе. И если бы было верно и возможно, что будущие случайные события, состоящие в свободных действиях разумных созданий, совершенно независимы от Божиих определений и внешних причин, то и тогда существовало бы средство предвидеть их, потому что Бог видел их такими, какими они являются в области возможностей, до своего решения о доведении их до бытия.

43. Но если предвидение Божие не имеет ничего общего с зависимостью или независимостью наших свободных действий, то нельзя того же сказать о предопределении Бога, его решениях и связи причин, о которых я думаю, что они всегда имеют влияние на определение воли. И если я стою за молинистов в первом случае, то во втором случае я стою за предетерминистов, с тем, однако же, ограничением, что предопределение я не признаю принуждением. Одним словом, я придерживаюсь того мнения, что воля всегда склоняется в ту сторону, которую принимает, но что она никогда не оказывается перед необходимостью принять ее. Достоверно, что она примет эту сторону, но нет необходимости, чтобы она приняла ее непременно, в соответствии со следующим общеизвестным выражением: «Astra inclinant, non necessitant» [23], хотя это несколько иной случай. Ведь событие, к которому приводят звезды (говоря простонародно, как если бы астрология имела некоторое основание), не всегда случается, между тем как сторона, к которой воля более склонна, всегда будет принята. Звезды порождают только часть наклонностей, способствующих наступлению событий; но когда говорят о сильнейшей склонности воли, то говорят о результате всех склонностей почти так же, как я выше сказал о последующей воле в Боге, вытекающей из всех предшествующих воль.

44. Тем не менее объективная достоверность или определение не делает определенную истину необходимой. Все философы признают это, допуская, что истинность будущих случайных событий определена, и тем не менее эти

события не перестают оставаться случайными. Именно потому случай не будет заключать в себе никакого противоречия, если он не осуществится, так как в этом, собственно, и состоит *случайность.* Чтобы лучше понять это, необходимо принять во внимание, что существуют два начала наших умозаключений: первое есть *начало противоречия,* утверждающее, что из двух противоречащих предложений одно истинно, а другое ложно; *второе* начало есть *начало достаточного основания,* по которому никогда ничто не случается без какой-либо причины или по крайней мере без достаточного основания, т. е. без чего-либо такого, что может служить указанием на основание a priori, почему существование чего-либо допускается скорее, чем существование другого, и почему это существует именно таким образом, а не иным. Этот великий принцип имеет место во всех событиях, и нам никогда не приведут ни одного противоречащего примера; и хотя по большей части эти определяющие основания нам недостаточно известны, мы тем не менее предполагаем, что они здесь существуют. Без этого великого принципа мы никогда бы не смогли доказать существование Бога, и мы потеряем бесконечное число весьма справедливых и весьма полезных выводов, для которых этот принцип служит основанием; он не допускает никакого исключения, иначе сила его была бы ослаблена. Ведь нет ничего слабее тех систем, где все колеблется и полно исключений. В этом нельзя упрекнуть защищаемый мною принцип, где все совершается на основании общих правил, более или менее ограничивающих друг друга.

45. Следовательно, нельзя воображать себе вместе с некоторыми схоластиками, впадающими в химерические представления, будто случайные и свободные будущие события изъяты из этого общего правила природы вещей. Всегда существует преобладающее основание, которое направляет волю в ее выборе, и для сохранения свободы достаточно, чтобы это основание склоняло, но не принуждало. Эту же мысль разделяют все древние: Платон, Аристотель и св. Августин. Воля всегда склоняется к действию только представлением о добре, которое преобладает над противоположными представлениями; это допускают также в отношении к Богу, к добрым ангелам и душам, достигшим блаженства, и, несмотря на это, их все же признают свободными. Бог постоянно избирает лучшее; но он не вынужден делать это, и в самом предмете божествен-

ного выбора нет необходимости, потому что в равной мере возможна и другая последовательность событий. Выбор свободен и независим от необходимости именно потому, что он производится из многих равных возможностей и воля определяется только посредством преобладающего блага. Следовательно, это не может признаваться недостатком в отношении к Богу и святым; напротив, было бы огромным недостатком, даже явным безрассудством, если бы это происходило иначе, даже среди людей здесь, на земле, и если бы они были способны поступать без всякого склоняющего их основания. Вот почему нельзя найти ни одного примера подобного рода, и когда люди принимают решение по прихоти, чтобы доказать свою свободу, то удовольствие или выгода, которых думают достичь этим состоянием души, служат одним из оснований, склоняющих их к этому.

46. Таким образом, существует свобода случайности, или некоторым образом безразличия, если только, говоря о *безразличии*, имеют в виду, что ничто не принуждает нас ни к одной, ни к другой стороне; но нет *безразличия равновесия,* т. е. такого, где все было бы совершенно равно как в отношении к одной, так и в отношении к другой стороне, так что не существовало бы большей склонности к одной какой-либо стороне. В нас сходится бесчисленное множество движений, больших и малых, внутренних и внешних, бóльшую часть которых не замечают; и я уже сказал, что, когда мы выходим из комнаты, существуют такие причины, которые определяют нас к тому, чтобы занести ту или другую ногу вперед, не размышляя об этом. Потому что не везде существует раб, как в доме Трималхиона у Петрония, который бы кричал нам: «Правую ногу вперед!» Все сказанное нами вполне согласно с положениями философов, учивших, что причина без расположения к действию не может действовать; и именно это расположение содержит в себе предопределение, независимо от того, приобретено ли это расположение действующим лицом вовне, или же оно обладает им в силу своей собственной конституции.

47. Таким образом, нет надобности прибегать вместе с некоторыми новейшими томистами к новому непосредственному божественному предопределению, заставляющему свободное создание выйти из своего индифферентного состояния, и к решению Бога о предопределении, дающему Богу средство знать то, что будет; потому что

достаточно, чтобы создание было предопределено своим предшествовавшим состоянием, склоняющим его в одну сторону больше, чем в другую; и все эти связи действий создания и сами действия всех созданий были представлены в божественном уме и были известны Богу благодаря знанию простого разумения, прежде чем он определил даровать им бытие. Отсюда ясно, что для оправдания предвидения Бога можно обойтись как без среднего знания молинистов, так и без предопределения, как учили Баннес или Альварес (авторы, в остальных частях своего учения весьма глубокомысленные).

48. Этой ложной идеей равновесия безразличия молинисты были приведены в большое затруднение. Их спрашивали не только о том, каким образом можно узнать, чем определяется абсолютно независимая причина, но также и о том, каким образом возможно, что в ней возникает наконец определение, не имеющее никакого источника; ибо сказать вместе с Молиной, что таково преимущество свободной причины,— значит ничего не сказать; это означает приписать ей преимущество быть химерной. Интересно видеть, как молинисты пытаются найти выход из создавшегося лабиринта, из которого нет никакого выхода. Некоторые учили, что прежде, чем воля определится формально, необходимо, чтобы она определилась в потенции для выхода из своего состояния равновесия; и отец Луис де Доле в своей книге о содействии Бога цитирует молинистов, пытавшихся спастись при помощи этого средства, так как они были вынуждены признать, что причина должна быть предрасположена действовать. Но этим они ничего не выигрывают; они только усугубляют затруднение, потому что их одновременно спрашивают, каким образом свободная причина приходит к определению в потенции. Таким образом, никогда не избежать этих затруднений, если не признать, что в предшествующем состоянии свободного создания существует предопределение, которое склоняет его к самоопределению.

49. Поэтому тот же *случай с Буридановым ослом, находящимся между двумя охапками сена,* равно привлекающими его в ту и в другую сторону, есть вымысел, не имеющий места во вселенной [24], в порядке природы, хотя г-н Бейль придерживался другого мнения. Верно и то, что если бы такой случай был возможен, то надо сказать, что осел издох бы от голода; но в сущности вопрос ставится о невозможном, по крайней мере если Бог не совершит

этого нарочно. Потому что вселенная не делится на две половины плоскостью, рассекающей осла посредине в длину, так чтобы и та, и другая половина были совершенно равны и подобны, так же как эллипс и всякая другая фигура из числа названных мною «двустороннеправильными» (amphidextres) делятся на равные половины какой угодно прямой линией, проходящей через центр этой фигуры. Ибо ни части вселенной, ни внутренности животного не похожи и неравномерно расположены по обеим сторонам этого вертикального сечения. Таким образом, внутри и вне осла существует множество не замечаемых нами вещей, которые и вынуждают его направиться в одну сторону скорее, чем в другую. И хотя человек свободен, а осел нет, но на том же самом основании остается верным и в отношении к человеку, что случай полного равновесия между двумя сторонами невозможен и что ангел или по крайней мере Бог всегда мог бы представить основание, почему человек склонен принять избранную им сторону, указав причину или мотив, побуждающий человека на самом деле склониться к этой стороне, хотя этот мотив очень часто бывает сложным и нам самим непонятным, так как переплетение причин, связанных одна с другой, простирается очень далеко.

50. Вот почему приводимый г-ном Декартом довод для доказательства независимости наших свободных действий посредством пресловутого внутреннего живого чувства не имеет силы. Мы не можем в собственном смысле чувствовать нашу независимость; и мы не всегда замечаем зачастую незаметные причины, от которых зависит наше решение. Точно так же, когда говорят о магнитной стрелке, что она любит поворачиваться к северу, думают, будто она вращается независимо от какой-то другой причины, так как не замечают неощутимых движений магнитной материи. Однако ниже мы увидим, в каком смысле очень верно то, что человеческая душа есть совершенно естественное собственное начало по отношению к своим действиям, зависящее от себя самого и не зависящее от всех других творений.

51. Что касается самого *воления*, то было бы неточно сказать, что оно есть объект свободной воли. Говоря правильно, мы намереваемся действовать, но мы не намереваемся хотеть, иначе мы могли бы сказать, что мы намереваемся иметь и волю хотеть, а это уводит в бесконечность. Мы не всегда также следуем последнему суждению практического разума, определяя себя к тому, чтобы хотеть; но, желая чего-либо, мы всегда следуем результату всех склонностей, возникающих частично как со стороны разума, так и со стороны страстей, что нередко совершается и без точных суждений разума.

52. Итак, в человеке все наперед известно и определенно, равно как и во всем другом, и человеческая душа в некотором роде есть *духовный автомат*, хотя случайные действия вообще и свободные действия в частности не становятся поэтому необходимыми в смысле безусловной необходимости, что, конечно, было бы несовместимо со случайностью. Таким образом, ни будущее само по себе, как бы оно ни было известно, ни непогрешимое предвидение Бога, ни предопределение причин и решений Бога не разрушают этой случайности и этой свободы. С этим соглашаются в отношении к появлению в будущем и предвидению, как это уже выяснено; и так как определение Божие состоит единственно в решении, которое Бог, сравнив все возможные миры, принимает, избирая наилучший и допуская его бытие своим всемогущим словом: Fiat [25], со всем тем, что этот мир содержит, то очевидно, что это определение ничего не меняет в устройстве предметов и сохраняет их такими, какими они были в состоянии чистой возможности, т. е. ничего не меняет ни в их сущности, или природе, ни в их случайных признаках, вполне существовавших уже в идее этого возможного мира. Таким образом, все случайное и свободное равно подчинено определению и предвидению Бога.

53. Но скажут: итак, Бог не может ничего изменить в этом мире? В настоящее время Бог, наверное, не может ничего изменить без ущерба для своей мудрости, потому что он предвидел бытие этого мира и всего того, что он содержит, а также принял решение о его существовании; ибо он не может ни ошибаться, ни поправляться и не может принимать несовершенных решений, имеющих в виду одну какую-либо часть, а не все части. Таким образом, поскольку с самого начала все приведено в порядок, то одна эта гипотетическая необходимость, признаваемая всеми людьми, обусловливает то, что после предвидения Бога или после его решения ничто не может быть изменено; и тем не менее сами по себе события остаются случайными. Ибо (оставляя в стороне предположение о появлении вещи в будущем и о предвидении или решении Бога, предположение, в силу которого нечто происходит и в си-

лу которого надо сказать: «Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse» [26]) событие не имеет в себе ничего, что делало бы его необходимым и исключало бы возможность появления вместо него чего-либо другого. И потому связь причин с действиями только склоняет свободного деятеля, не принуждая его, как мы это объяснили; она не производит и гипотетической необходимости, если только к ней не присоединяют нечто внешнее, а именно то положение, по которому преобладающая склонность всегда будет осуществляться.

54. Но могут сказать также, что поскольку все приведено в порядок, то, следовательно, Бог не может творить чудес. Однако надо помнить, что чудеса, совершающиеся в мире, тоже были предусмотрены и представлены в нем в качестве возможных в этом же мире, рассматриваемом в состоянии чистой возможности; и Бог, сотворивший их впоследствии, определил сотворить их еще в то время, когда он избрал этот мир. Могут возразить также, что обеты и молитвы, заслуги и провинности, добрые и злые дела будут тогда бесполезны, потому что они ничего не могут изменить в жизни. Традиционно это возражение более всего затрудняет людей, и, однако же, оно есть чистый софизм. Эти молитвы, эти обеты, эти добрые и злые дела, совершаемые теперь, существовали перед Богом уже тогда, когда он принимал решение привести вещи в порядок. Все совершающееся в действительном мире было представлено в идее этого же мира, существовавшего еще в возможности со всеми своими явлениями и их последствиями; все это было представлено там либо получающим благодать Божию, естественную ли или сверхъестественную, либо требующим наказания или взывающим к вознаграждению,— точно так же, как это действительно совершается в этом мире, после того как Бог его избрал. Молитва и доброе дело были тогда *причиной* или *идеальным условием,* т. е. главным основанием, побуждающим Бога даровать благодать или вознаграждение,— точно так же, как это совершается теперь в действительности. И так как в этом мире все соединено друг с другом премудро, то ясно, что Бог, предвидя все совершающееся свободно, в то же время наперед привел в порядок и все остальные вещи, или (что то же самое) избрал этот возможный мир, где все было подобным образом упорядочено.

55. Эти соображения одновременно ниспровергают то, что древние называли *ленивым софизмом* (λόγος ἄργος), который приводит к заключению, что не должно делать ничего: потому что, говорят, если то, чего я прошу, должно исполниться, оно исполнится и тогда, когда я не буду ничего делать; а если оно не должно исполниться, оно не исполнится никогда, какие бы усилия я ни приложил. Эту необходимость, которую воображают в событиях независимо от их причин, можно было бы назвать fatum mahometanum (как я отметил выше), потому что, как говорят, на основании подобного аргумента турки не уходят из мест, опустошаемых чумой. Но ответ очень легок: поскольку известно действие, то известна также и причина, которая произведет его; и если действие совершится, то оно совершится соразмерно причине. Таким образом, ваша леность, может быть, произведет то, что вы не получите ничего из желаемого вами, и вас постигнет несчастье, которого вы могли бы избежать, позаботившись об этом. Итак, ясно, что *связь причин со следствиями,* не будучи причиной суровой необходимости, скорее доставляет средство к ее уничтожению. Есть немецкая поговорка, утверждающая, что смерть всегда находит свою причину; нет ничего истиннее этого. То, что вы умрете именно в тот день (предположим, что это будет так и что Бог предвидит это), несомненно; но это случится оттого, что вы будете поступать таким образом, что ваш образ жизни приведет вас к этому. То же самое происходит и с Божией карой, также зависящей от своих причин. И здесь весьма кстати привести следующее замечательное место из святого Амвросия (на 1-ю главу Евангелия от Луки): «Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum» [27]. Это изречение надо понимать не в смысле неизбежного осуждения, а в смысле предохранительной угрозы, как от лица Бога Иона предупреждает ниневитян. И следующее общеупотребительное выражение: «Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris» [28] не должно понимать в буквальном смысле; его истинный смысл состоит в том, что человек, сомневающийся в своем предопределении, должен поступать так, чтобы сделаться предопределенным по благодати Бога. Вышеуказанный софизм, приводящий к полной беззаботности, возможно, иногда бывает полезен для того, чтобы побудить некоторых людей очертя голову бросаться навстречу опасностям; это рассказывают, в частности, о турецких солдатах. Но кажется, что при этом боль-

шее значение имеет Maslach, чем этот софизм, не говоря уже о том, что храбрый турецкий дух весьма поубавился в наши дни.

56. Один ученый, голландский медик по имени Ян Бевервик, попытался написать сочинение «De termino vitae» [29] и собрал по этому предмету многие ответы, письма и рассуждения некоторых ученых своего времени. Этот сборник был напечатан, и нельзя не удивляться, видя, как часто менялись мнения и как много затруднений в решении этой проблемы, которая при правильном понимании должна быть признана самой легкой. Пусть же не удивляются тому, что существует множество сомнений, от которых человеческий род не может освободиться. Истинно то, что человек любит заблуждаться и что заблуждение есть для него некоторого рода отдохновение духа, который абсолютно не хочет проявлять внимательность и подчиняться порядку, правилам. По-видимому, мы до такой степени привыкли к забавам и шуткам, что забавляемся при самых серьезных занятиях и когда меньше всего думаем о забаве.

57. Боюсь, что в последнем споре, возникшем между теологами Аугсбургского исповедания de termino poenitentiae peremptorio [30] и повлекшем за собой столько трактатов в Германии, также было какое-то недоразумение, хотя бы и иного вида. Крайние сроки, предписанные законами, у юристов называются fatalia. В некотором смысле можно сказать, что *непререкаемый крайний срок*, предписанный человеку для его покаяния и исправления, определен Богом, ибо у него все определено. Бог знает, когда грешник до такой степени закоснеет, что после этого для него уже ничего нельзя сделать; не потому, что грешнику уже нельзя будет покаяться или что после определенного срока ему было отказано в довлеющей благодати вследствие ее истощения — благодать никогда не истощается,— но потому, что наступит время, после которого грешник не приблизится уже к путям спасения. Но мы никогда не имеем достоверных признаков, чтобы знать это время, и никогда не вправе признать человека безусловно погибшим; подобное признание было бы бездоказательным суждением. Лучше всегда надеяться, и в этом случае, равно как и в тысяче других, наше неведение полезно.

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus [31].

58. Без сомнения, все будущее предопределено; но так как мы не знаем ни того, как оно предопределено, ни того, что именно предвидено или решено, то мы должны исполнять свой долг согласно разуму, данному нам Богом, и согласно правилам, которые нам предписаны; и затем мы должны оставаться в покое, предоставляя самому Богу заботу о последствиях; ибо он никогда не преминет сделать то, что сочтет наилучшим, не только вообще, но также и в частности, в отношении к тем, кто сохраняет действительное упование на него, т. е. упование, ни в чем не отличающееся от истинного благочестия, от живой веры и горячей любви; это упование не даст нам упустить что-либо такое, что зависит от нас в отношении нашего долга и служения Богу. Справедливо то, что мы не можем *оказывать* ему *услуг*, потому что он ни в чем не нуждается; но на своем языке мы говорим о *служении* ему, когда стараемся исполнить *его вероятную волю*, содействуя известному нам добру, насколько это для нас возможно; ибо мы должны всегда предполагать, что его воля стремится к тому, чтобы мы из самого события узнавали, что существуют более веские, хотя, быть может, и неизвестные нам, причины, которые заставляют его не давать нам желаемого нами блага, но только ввиду другого, гораздо большего блага, которое он сам предназначил для нас и которое он непременно осуществит.

59. Я показал, как действие воли зависит от этих причин, равно как и то, что нет ничего более сообразного с человеческой природой, как эта зависимость наших действий, а также и то, что в противном случае мы впали бы в безрассудную, отвратительную фатальность, т. е. в *fatum mahometanum*, что хуже всего, потому что она уничтожает всякую предусмотрительность или добрый совет. Хорошо было бы теперь показать, как эта зависимость свободных действий не препятствует тому, чтобы в основании вещей существовала та удивительная *самопроизвольность*, которая в известном смысле делает душу в ее решениях независимой от *физического влияния* всех других сотворенных вещей. Эта самопроизвольность, до сих пор весьма мало известная нам и в наибольшей возможной степени усиливающая нашу власть над нашими действиями, есть следствие *системы предустановленной гармонии*, относительно которой здесь надо дать несколько разъяснений. Схоластические философы думали, что существует взаимное физическое влияние между телом и душой; но с тех

пор, как узнали, что мысль и пространственная материя не имеют между собой никакой связи и что оба этих творения различаются между собой toto genere, многие современные мыслители признали, что нет никакого *физического общения* между душой и телом, хотя всегда существует *метафизическое общение,* вследствие которого душа и тело составляют одно и то же *подлежащее* (suppôt), или то, что называют *лицом* (personne). Это физическое общение, если бы оно существовало, производило бы изменение скорости и направления некоторых движений, существующих в телах, и vice versa, тело изменяло бы течение мыслей, возникающих в душе. Однако же это взаимодействие нельзя вывести из каких-либо понятий о душе и теле, хотя нам ничто не известно так, как душа, потому что она является внутренней для нас, т. е. внутренней для себя самой.

60. Г-н Декарт пошел на уступки в этом отношении и некоторую часть телесного действия поставил в зависимость от души. Он признал, что ему известен закон природы, по которому, как он полагает, в телах сохраняется одно и то же количество движения. Он признавал невозможным, чтобы влияние души нарушало этот закон тел; тем не менее он думал, что душа может иметь силу изменять направление движения, происходящего в теле, почти так же, как всадник, который, хотя и не дает силы лошади, сидя верхом, тем не менее не перестает управлять ею, направляя ее силу в любую сторону. Но так как все это совершается посредством узды, удил, шпор и других материальных приспособлений, то понятно, как это становится возможным; но не существует никаких орудий, посредством которых душа могла бы достигнуть подобного действия,— их нет ни в самой душе, ни в теле, т. е. ни в мысли, ни в материи, что могло бы служить объяснению этого изменения одного посредством другого. Одним словом, изменение душой количества силы и изменение ею направления движения — вот две вещи, равно необъяснимые.

61. Кроме того, со времени г-на Декарта открыли две важные истины, связанные с этим предметом; первая состоит в том, что количество абсолютной силы, сохраняющейся в действительности, весьма отлично от количества движения, как я показал это в другом месте [32]; второе открытие состоит в том, что в соединяющихся взаимодействующих телах, как бы они ни сталкивались, сохраняется то же направление движения. Если бы этот закон был

известен г-ну Декарту, то он признал бы направление тел столь же независимым от души, как и от их силы; и я полагаю, что это совершенно правильно привело бы его к гипотезе предустановленной гармонии, к которой и меня привели те же законы. Ибо кроме того, что физическое влияние одной из этих субстанций на другую необъяснимо, я признал, что душа не может физически действовать на тело без нарушения всех законов природы. И я не верил, что в этом случае надо следовать философам, в других отношениях весьма сведущим, у которых Бог появляется как театральный бог из машины для развития пьесы; они утверждают, что Бог занят исключительно приведением в движение тел, как этого желает душа, и образованием представлений души, как этого требуют тела. Но эта *система*, которую называют системой *окказиональных причин* (поскольку она признает, что Бог действует на тело по случайному требованию души, и vice versa), кроме того, что она допускает постоянные чудеса, чтобы было возможно сообщение между этими двумя субстанциями, не спасает от нарушения естественных законов, установленных для каждой из этих субстанций,— нарушения, причиняемого, по общепринятому мнению, их взаимным влиянием друг на друга.

62. Таким образом, будучи с самого начала убежден в принципе *гармонии* вообще и, следовательно, в *преформации* и предустановленной гармонии между всеми вещами, между природой и благодатью, между решениями Бога и нашими предвидимыми действиями, между всеми частями материи и даже между будущим и прошедшим,— будучи убежден в полном согласии всего этого с высочайшей мудростью Бога, деяния которого находятся в величайшей гармонии, какую только можно себе представить, я не мог не прийти к этой системе, согласно которой Бог с самого начала создал душу в таком виде, что она развивается и в строгом порядке представляет все, что совершается в теле, а тело — в таком виде, что оно само собой исполняет то, что требует душа. И это совершается таким образом, что законы, приводящие мысли души в порядок для достижения конечных целей сообразно с развитием представлений, должны вызывать образы, гармонирующие и согласующиеся с телесными впечатлениями в наших органах; равным образом и законы движения в теле, обнаруживающиеся в порядке действующих причин, тоже гармонируют и согласуются с мыслями души

так, что тело вынуждено действовать именно в то время, когда этого желает душа.

63. И эта теория не только не причиняет ущерба свободе, но даже наиболее благоприятна ей. Г-н Жакло в своей книге о соответствии разума и веры очень хорошо показал, что это совершается так же, как если бы кто-либо, зная все то, что я прикажу на другой день своему слуге, сделал автомат, который был бы совершенно похож на этого слугу и который на другой день со всей точностью выполнил бы то, что я ему прикажу. Очевидно, это не воспрепятствует мне свободно приказывать все, что мне угодно, хотя действия служащего мне автомата не будут заключать в себе ничего свободного.

64. Наконец, поскольку в соответствии с этой системой все совершающееся в душе зависит только от нее самой и ее последующее состояние проистекает от нее и ее нынешнего состояния, то каким образом можно сообщить ей еще большую *независимость*? Справедливо то, что остается еще некоторое несовершенство в устройстве души. Все совершающееся в душе зависит от нее, но не всегда от ее воли; это было бы уже слишком. Даже не все известно ее разуму, не все представляется ему отчетливо. Ибо в душе существует не только ряд отчетливых представлений, находящихся в ее власти, но и ряд смутных представлений, или страстей, ввергающих ее в рабство. И этому не надо удивляться; душа была бы Божеством, если бы она обладала одними отчетливыми представлениями. Однако же она имеет некоторую власть и над этими смутными представлениями, хотя и не прямым образом; ибо хотя она не может тотчас же изменить свои страсти, но может, прилагая усилия, постепенно добиться успеха и может приобрести новые страсти и даже новые привычки. Подобную же власть она имеет над отчетливыми представлениями, возбуждая в себе косвенным образом мнения и желания или препятствуя возникновению каких-либо из них, воздерживаясь от суждения или торопясь с ним. Ибо мы заблаговременно можем искать средства для того, чтобы оградить себя от неосновательных суждений; мы можем счесть благоразумным отложить свое решение даже тогда, когда дело представляется достаточно обсужденным; и хотя наши мнения и акты нашей воли не составляют прямых объектов нашей воли (как я уже заметил), тем не менее принимают же некоторые меры, чтобы со временем желать

того и даже верить тому, чего не хотят и чему не верят теперь. Такой глубиной отличается человеческий ум.

65. Наконец, чтобы покончить с этим вопросом о *самопроизвольности*, надо заметить, что, строго говоря, душа в себе самой содержит начало всех своих действий и даже всех своих страстей и что это справедливо в отношении всех простых субстанций, рассеянных по всей природе, хотя свобода есть только у субстанций, одаренных разумом. Тем не менее, говоря так, как принято, и следуя видимости, мы должны утверждать, что душа некоторым образом зависит от тела и впечатлений чувств, почти так же, как обычно мы выражаемся согласно с Птолемеем и Тихо, а думаем согласно с Коперником, когда рассуждаем о восходе и заходе солнца.

66. Тем не менее этой *взаимной зависимости*, существующей, по нашему мнению, между душой и телом, можно придать истинный и философский смысл. Одна из этих субстанций идеально зависит от другой — настолько, что основание происходящего в одной субстанции может быть передано тем, что совершается в другой. А это происходит уже вследствие решений Бога, с тех пор как Бог установил между ними гармонию. Как тот автомат, который исполняет функции слуги, будет зависеть от меня *идеально*, в силу знания того, кто, предвидя мои будущие приказания, сделал его способным служить мне с определенного момента на весь следующий день, так и знание моих будущих желаний побуждает к деятельности того великого творца, который затем создаст автомат: мое влияние при этом будет объективное, а его — физическое. Ибо поскольку душа обладает совершенством и отчетливыми мыслями, Бог приноровил тело к душе и заранее устроил его так, что оно расположено исполнять приказания души; а поскольку душа несовершенна и ее представления смутны, Бог приноровил душу к телу таким образом, что душа увлекается страстями, возникающими из телесных представлений; это-то и производит такое действие и такое кажущееся состояние, как будто бы одно зависит от другого непосредственно и в силу физического влияния. Именно посредством этих смешанных мыслей душа представляет себе окружающие ее тела. То же надо подразумевать и во всех тех случаях, когда говорят о действии одних простых субстанций на другие. Предполагается, что каждая из этих субстанций действует на другую в меру своего совершенства, хотя это происходит лишь идеально и на основаниях,

установленных Богом вначале для действия одной субстанции на другую согласно с существующим в каждой из них совершенством или несовершенством. При этом действие и страдание сотворенных вещей всегда бывают взаимными, потому что одна часть оснований, которая служит для отчетливого уяснения совершающегося и которая дает этому совершающемуся бытие, находится в одной из этих субстанций, а другая часть — в другой; совершенства и несовершенства всегда смешаны и распределены между обеими по частям. Поэтому-то мы и приписываем одной субстанции *действие*, а другой — *страдание*.

67. Но, наконец, какую бы зависимость мы ни признавали в наших произвольных действиях, даже если бы в них существовала безусловная и математическая необходимость (чего, однако же, нет), отсюда еще не следует, что в них не будет столько свободы, сколько необходимо, чтобы сделать награды и наказания справедливыми и разумными. Конечно, обыкновенно говорят, что необходимость действия уничтожает всякую заслугу и всякую виновность, всякое право на похвалу и порицание, на вознаграждение и наказание; но надо признать, что подобный вывод не является безусловно правильным. Я слишком далек от мнений Брэдвардина, Уиклифа, Гоббса и Спинозы, кажется признающих эту необходимость совершенно в математическом смысле, что, по моему мнению, я достаточно опроверг, и, может быть, с большей ясностью, чем это делали обыкновенно; однако же надо всегда стоять за истину и не выводить из положения то, что из него вовсе не следует. Кроме того, подобные аргументы доказывают слишком много, потому что ими опровергается также и гипотетическая необходимость и подтверждается ленивый софизм. Ибо безусловная необходимость следствий из причин ничего не прибавляет к несомненной достоверности, существующей в гипотетической необходимости.

68. Итак, во-первых, надо согласиться, что позволительно убить рассвирепевшего человека, когда иначе нельзя защититься. Надо также признать, что позволительно и часто даже необходимо уничтожать ядовитых животных или очень вредных, хотя они таковы не по своей вине.

69. Во-вторых, подвергают наказанию животное, хотя оно лишено разума и свободы, когда думают, что это может служить его исправлению; именно на этом основании наказывают собак и лошадей, и делают это с большим

успехом. Не меньшим средством установления господства над животными служит и вознаграждение, и, когда животное терпит голод, даваемая ему пища побуждает его делать то, чего иначе от него никогда нельзя было бы добиться.

70. В-третьих, наказывают животных и смертью (когда дело идет уже не об исправлении наказываемого животного), если это наказание может послужить примером или привести в ужас других животных, чтобы не дать им причинить вред. Рорарий в своей книге «О разуме животных» говорит, что в Африке распинают львов, чтобы отогнать других львов от городов и прочих населенных мест, и что, путешествуя по герцогству Юлих, он видел, как там вешали волков для большей безопасности пастухов. В деревнях существуют люди, которые прибивают гвоздями хищных птиц к дверям домов, думая, что другие подобные птицы не так легко будут прилетать туда. Все эти действия обоснованны, если только приносят пользу.

71. Наконец, в-четвертых, поскольку достоверно и подтверждено опытом, что боязнь наказаний и надежда на вознаграждения заставляют людей воздерживаться от зла и побуждают их стремиться делать добро, постольку с полным основанием и по праву прибегают к наградам и наказаниям, даже когда люди действуют по необходимости, какого бы рода ни была эта необходимость. Могут возразить, что если это добро или зло необходимы, то бесполезно употреблять средства, чтобы достичь одного и избежать другого; но ответ на это дан уже выше в отношении ленивого софизма. Если бы добро и зло были необходимы и без этих средств, то они были бы бесполезными; но это не так. Это добро и это зло случаются только при использовании этих средств, и если эти события были необходимы сами по себе, то средства служили частью причин, сделавших их необходимыми, потому что опыт учит нас, что часто опасение или надежда препятствуют злу и способствуют добру. Таким образом, это возражение ничем не отличается от ленивого софизма, противополагаемого как достоверности, так и необходимости будущих событий. Так что можно сказать, что эти возражения направляются столь же против гипотетической необходимости, как и против абсолютной, и столько же подтверждают одну, как и другую, т. е. не доказывают решительно ничего.

72. Между епископом Брэмхоллом и Гоббсом был большой спор [33], начавшийся, когда они оба находились в Париже, и продолжавшийся после возвращения их в Ан-

глию; все статьи, относящиеся к этому спору, собраны в одном томе ин-кварто, изданном в Лондоне в 1656 г. Все эти статьи написаны по-английски и, насколько мне известно, не были ни переведены, ни помещены в собрании сочинений Гоббса на латинском языке. Когда-то я прочитал эти статьи дважды и затем снова их просматривал; вначале я заметил, что Гоббс вовсе не доказал абсолютной необходимости всех вещей, но в достаточной мере показал, что необходимость решительно не ниспровергает всех правил божественной и человеческой справедливости, равно как отнюдь не мешает осуществлять эту добродетель.

73. И тем не менее существует один род справедливости и один род вознаграждений и наказаний, не представляющихся в равной мере применимыми к людям, которые действовали бы по абсолютной необходимости, если бы подобная необходимость существовала. Это тот род справедливости, который не имеет своей целью ни улучшения, ни назидания, ни даже исправления зла. Эта справедливость основывается только на соответствии, требующем известного удовлетворения, чтобы загладить дурной поступок. Социниане, Гоббс и некоторые другие не допускали той карающей справедливости, которая является в собственном смысле мстительной и которую Бог во многих случаях оставляет за собой, но он же сообщает ее и тем, которые имеют право управлять другими и при посредстве которых он ее проявляет, если только они действуют сообразно с разумом, а не по страсти. Социниане думают, что эта справедливость не имеет основания; но она всегда основывается на отношении сообразности, удовлетворяющем не только оскорбленных, но и благоразумных людей, усматривающих ее, точно так же как удовлетворяет развитых людей прекрасная музыка или хорошее архитектурное здание. И надо признать твердостью, когда мудрый законодатель, угрожая и, так сказать, обещая наказание, не оставляет ни одного действия безнаказанным, хотя бы наказание решительно никого не исправляло. Если бы даже он ничего и не обещал, достаточно, чтобы соответствие давало ему повод к подобному обещанию, ибо мудрый человек обещает только то, что сообразно. Поэтому можно сказать, что речь здесь идет о своего рода вознаграждении ума, оскорбленного беспорядком, если даже наказание оказывается бессильным восстановить порядок. Можно также принять во внимание и то, что

писал Гроций против социниан об удовлетворении Иисуса Христа и что Креллий отвечал на это.

74. На этом-то основании продолжают наказывать осужденных, хотя бы эти наказания и не служили уже средством удержать их от зла; на этом же основании продолжаются и награды блаженных, хотя награды эти и не укрепляют в добре. Тем не менее можно сказать, что осужденные всегда навлекают на себя новые страдания новыми грехами, а блаженные всегда приобретают новые радости, умножая добро; и то и другое на основании *принципа соответствия,* согласно которому злой поступок должен повлечь за собой наказание. С этим надо согласиться на основании параллелизма двух царств — царства конечных причин и царства действующих причин,— параллелизма, в соответствии с которым Бог установил во вселенной связь между наказанием и вознаграждением и между злыми или добрыми поступками, так что первое всегда сопровождается вторым и добродетель и порок получают награду или наказание вследствие естественного хода вещей, который включает и другой вид предустановленной гармонии, отличной от гармонии, являющейся в отношении души к телу. Ибо, наконец, все, что сделано Богом, гармонично до совершенства, как я это уже заметил. Следовательно, может быть так, что этого соответствия, возможно, нет в отношении к тем, кто действует без истинной свободы, не говоря уже об абсолютной необходимости, и что в этом единственном случае имеет место исправляющая справедливость, а вовсе не мстительная. Таково мнение славного Конрингия в его диссертации, посвященной вопросу о том, что такое справедливость. И в самом деле, основания, которыми Помпонацци пользовался в своей книге о судьбе [34] для доказательства полезности наказаний и наград, даже когда все в наших действиях подчинено роковой необходимости, касаются только исправления, но не удовлетворения, κόλασιν οὐ τι μωρίαν [35]. Подобным же образом не только для видимости убивают животных, замешанных в известных преступлениях, как разрушают и дома бунтовщиков, т. е. не только для устрашения. Таким образом, это есть действие исправляющей справедливости, где мстительная справедливость не имеет никакого значения.

75. Но я не хочу обсуждать сейчас вопрос, скорее любопытный, чем необходимый, ибо я достаточно показал, что нет такой необходимости в произвольных действиях.

Тем не менее уместно было показать, что и одной *несовершенной свободы,* т. е. лишенной только принуждения, было бы достаточно для обоснования тех наказаний и наград, которые применяются для отвращения от зла и исправления. Отсюда видно также, что некоторые умные люди, убедившие себя в необходимости всего совершающегося, ошибочно утверждают, что никого не должно ни порицать, ни награждать, ни наказывать. По-видимому, они говорят это только для упражнения в остроумии, пользуясь тем предлогом, что, если все необходимо, тогда ничто не в нашей власти. Но этот предлог неоснователен; и необходимые действия находятся в нашей власти, по крайней мере настолько, что мы можем совершать их или не совершать, когда надежда на похвалу или удовольствие либо страх порицания или страдания склоняют к ним нашу волю, будет ли она склоняться к этому с необходимостью, или же при этом у нее останутся самопроизвольность, случайность и свобода во всей полноте. Так что похвалы и порицания, награды и наказания всегда сохраняют значительную часть своей полезности, хотя бы в наших действиях была действительная необходимость. Мы можем даже хвалить и порицать хорошие и дурные природные качества, в которых воля не принимает никакого участия, будут ли это качества в лошади, алмазе или в человеке. И тот, кто сказал о Катоне Утическом, что он поступал добродетельно по своей природной доброте и что он не мог поступать иначе, этим хотел похвалить его еще больше.

76. Затруднения, которые я до сих пор старался решить, почти одни и те же как в естественной, так и в богооткровенной теологии. Теперь необходимо перейти к тому пункту учения, основанного на откровении, который касается избрания или отвержения людей, а также сохранения и использования божественной благодати по отношению к этим актам милосердия и справедливости Бога. Но когда мы ответили на предшествовавшие возражения, этим мы проложили себе путь к тому, чтобы ответить и на остальные. А это подтверждает мое замечание, сделанное выше (*Предвар*[*ительное*] *рассуждение,* § 43), что скорее существует противоречие между истинными основаниями естественной теологии и ложными основаниями человеческих вероятностей, чем между верой, основанной на откровении, и разумом. Ибо в этом вопросе нет почти ни одного возражения против откровения, которое было бы новым

и которое не происходило бы из тех возражений, которые можно выдвинуть против истин, познанных разумом.

77. Так как теологи почти всех партий в вопросе о предопределении и благодати расходятся между собой и часто дают разные ответы на одни и те же возражения, согласно различию своих принципов, то нельзя не коснуться существующих между ними разногласий. Можно сказать вообще, что одни теологи рассуждают о Боге метафизически, а другие — морально, и я уже отметил в одном месте, что антиремонстранты придерживались первого воззрения, а ремонстранты — второго [36]. Но для правильного решения надо равно признавать, с одной стороны, независимость Бога и зависимость сотворенных вещей, а с другой стороны, Божию справедливость и благость, которые делают Бога зависимым от самого себя, а его волю от его разума и премудрости.

78. Некоторые сведущие и благонамеренные авторы, желая представить силу оснований двух главных партий, чтобы призвать их ко взаимной терпимости, думают, что весь спор сводится к следующему существенному вопросу, а именно: какой была главная цель Бога при вынесении решений относительно человека? Вынес ли он их единственно для обнаружения своей славы, проявляя в них свои свойства и осуществляя великий замысел творения и провидения, чтобы возвыситься над людьми, или же он имел в виду произвольные движения тех разумных субстанций, которые он намерен был создать, учитывая, чего они будут желать и что будут делать в различных обстоятельствах и условиях, в которые он мог бы их поставить, чтобы принять соответствующее решение? Мне кажется, что два ответа, предлагаемые на этот великий вопрос как противоположные, легко могут быть согласованы и что, следовательно, обе партии в сущности могут быть примирены в основании, не нуждаясь в терпимости, если все будет подведено под следующую точку зрения. Поистине Бог, создавая план сотворения мира, имел в виду только проявить и сообщить свои совершенства наиболее действенным и наиболее достойным способом, соответствующим его величию, мудрости и благости. Но это же обязывает его сообразовывать все действия сотворенных вещей еще в состоянии их чистой возможности для создания наилучшего плана. Он как бы уподобляется великому архитектору, который ищет удовлетворения или славы в построении прекрасного дворца и принимает во внима-

ние все, что нужно для этой постройки: форму и материалы, место, положение, средства, рабочих, расходы,— все это он учитывает прежде, чем примет окончательное решение, потому что мудрец в своих планах не отделяет средств от цели и не ставит перед собой никакой цели, не будучи уверенным в средствах для ее осуществления.

79. Я не знаю, есть ли еще люди, которые полагают, что Бог является безусловным владыкой всех вещей, и отсюда заключают, что все существующее вне его для него безразлично; что он созерцает только самого себя, не заботясь о других, и что одних людей он делает счастливыми, а других — несчастными, без всякого основания, без избрания, без причины. Но утверждать такое о Боге — значит лишать его мудрости и благости. Нам достаточно заметить, что Бог созерцает самого себя и не пренебрегает ничем обязательным в отношении к себе, чтобы заключить отсюда, что он заботится также и о своих созданиях и распоряжается ими наиболее сообразно с правильным порядком. Ибо чем больше великий и добрый государь будет заботиться о своей славе, тем более он будет стараться сделать своих подданных счастливыми, хотя бы он был самым самодержавным из всех монархов и хотя бы его подданные были прирожденными рабами, людьми, находящимися в его собственности (как говорят юристы), т. е. всецело подчиненными его произвольной власти. Кальвин и некоторые другие крупные защитники абсолютного предопределения совершенно ясно заявили, что Бог имел *великие и справедливые основания* для избрания и сообщения своей благодати, хотя эти основания и неизвестны нам в подробностях. Надо с любовью относиться к тому, что самые строгие предестинаты [37] были настолько разумны и настолько благочестивы, что не отвергли это учение.

80. Поэтому (как я надеюсь) нет надобности продолжать этот спор со сколько-нибудь разумными людьми; хотя среди них всегда существовало много лиц, называвшихся универсалистами и партикуляристами, смотря по тому, как учили они о благодати и о воле Божией. Тем не менее я склонен думать, что по крайней мере столь горячий спор между ними о намерении Бога спасти всех людей и о том, что связано с этим вопросом (когда его отделяют от учения de auxiliis [38], или о соприсутствии благодати), состоит скорее в выражениях, нежели в существе дела. Ибо достаточно принять во внимание, что Бог, равно как и всякий мудрый благотворитель, склоняется ко всякому возможному благу и что эта склонность пропорциональна совершенствам этого блага; но он склоняется к этому (если говорить точно и рассматривать вопрос сам по себе) так называемой *предшествующей волей*, которая, однако же, не всегда проявляет свое действие, потому что этот мудрец должен принять во внимание и многие другие склонности. Таким образом, только совокупный результат всех склонностей делает его волю полной и определенной, как я объяснил выше. И также можно сказать вместе с древними, что Бог хочет спасти всех людей своей предшествующей, а не последующей волей, которая непременно осуществляется. Если же отрицающие эту универсальную волю не хотят допустить, чтобы предшествующая склонность была названа волей, то они затрудняются только в вопросе о названии.

81. Но есть более существенный вопрос относительно предопределения к вечной жизни и всякого другого определения Бога: вопрос о том, является ли это определение абсолютным или относительным. Существует предназначение к добру и ко злу, и так как зло бывает моральным или физическим, то теологи всех партий согласны, что нет предназначения к моральному злу, т. е. никто не предназначен ко греху. Что же касается самого большого физического зла, состоящего в вечном осуждении, то можно провести различие между предназначением и предопределением, потому что предопределение представляется содержащим в себе абсолютное и предшествующее предназначение в отношении добрых и злых действий тех, кого оно касается. Таким образом, можно сказать, что отверженные *предназначены* (destinés) быть осужденными, потому что они признаны нераскаявшимися. Но нельзя равным образом сказать, что отверженные *предопределены* (predestinés) к осуждению, потому что нет абсолютного отвержения, так как его основание лежит в предвидимой Богом окончательной их нераскаянности.

82. Правда, есть авторы, утверждающие, что Бог, желая проявить свое милосердие и свою справедливость сообразно с основаниями, достойными его, но неизвестными нам, одних избрал, а других проклял, не принимая во внимание грех, в том числе и грех Адама; что после этого решения он признал за благо допустить грех для осуществления этих двух своих добродетелей и во Христе Иисусе одним назначил благодать спасения, в чем отказал другим, дабы иметь возможность наказать их. Этих авто-

ров называют *супралапсариями*, так как определение к наказанию, по их мнению, предшествует познанию будущего существования греха. Но теперь самое распространенное мнение среди тех, которые называются *реформатами*, чье мнение одобрено на Дордрехтском соборе,— мнение *инфралапсариев* [39], весьма согласное с учением св. Августина, утверждавшего, что Бог, решив допустить грех Адама и падение человеческого рода по причинам праведным, но сокровенным, избрал по своему милосердию некоторых из массы испорченных, развращенных для дарового спасения их заслугами Иисуса Христа, и по своей справедливости решил наказать других заслуженным ими осуждением. Вот почему у схоластиков одни только спасаемые назывались *Praedestinati*, а отверженные назывались *Praesciti* [40]. Следует признать, что некоторые инфралапсарии, равно как и другие люди, тоже говорят иногда о предопределении к осуждению, например Фульгенций и даже св. Августин; но их предопределение равнозначно предназначению, и бесполезно спорить о словах, хотя по этому поводу порицали того Годшалька, который наделал шуму в середине IX столетия и который принял имя Фульгенций, чтобы указать на то, что он подражает этому автору.

83. Что же касается предназначения избранных к вечной жизни, то протестанты, равно как и сторонники римской церкви, спорят между собой о том, существует ли избрание абсолютное, или оно основывается на предвидении окончательной живой веры. Те, которые называются евангелистами, т. е. придерживающиеся Аугсбургского исповедания, принадлежат к последней партии; они думают, что нет никакой надобности допускать тайные причины избрания, когда можно найти ясную причину, указанную в Священном писании и состоящую в вере в Иисуса Христа; им кажется, что предвидение причины в одно и то же время есть причина предвидения следствия. Те же, которые называются реформатами, придерживаются другого мнения: они признают, что спасение обусловливается верой в Иисуса Христа, но замечают, что часто причина, предшествующая следствию в исполнении, является последующей в намерении, как это бывает, когда причина является средством, а следствие — целью. Таким образом, вопрос состоит в следующем: вера ли или спасение предшествует в намерении Бога, т. е. что имел в виду Бог прежде всего — спасти человека или сделать его верующим?

84. Отсюда ясно, что вопрос, обсуждаемый супралапсариями и инфралапсариями и этими последними и евангелистами, состоит в том, как правильно понимать порядок, существующий в божественных определениях. Может быть, вопрос этот можно было бы решить сразу, сказав, что при правильном понимании все божественные определения, о которых идет речь, одновременны не только в отношении ко времени, с чем все согласны, но и in signo rationis [41], или в порядке природы. В самом деле, в формулу согласия после нескольких мест из св. Августина в одно и то же определение избрания включены и спасение, и средства, приводящие к нему. Чтобы показать эту одновременность предназначений, или определений, надо прибегнуть к средству, которым я пользовался неоднократно, а именно к положению, что Бог прежде всякого определения рассматривал среди других возможных и тот ход событий, который он в дальнейшем определил и в котором было представлено Богом то, как прародители согрешат и навредят потомству, как Иисус Христос искупит человеческий род, как некоторые с помощью той или иной благодати достигнут окончательной веры или спасения и как другие с той или иной благодатью или без нее не достигнут этого, останутся во грехе и будут осуждены; что Бог дает свое одобрение этому ходу событий, только приняв во внимание все его частности, и что, таким образом, он ничего не определяет окончательного о тех, которые будут спасены или осуждены, не взвесив всего и не сопоставив всего с другими возможными последовательностями событий. Таким образом, то, что он решает, одновременно касается всей последовательности, существование которой он определяет. Чтобы спасти или не спасти других людей, надо было бы выбрать совсем другое продолжение, общее всем, ибо все связано в каждом продолжении последовательности событий. А при этом способе понимания вещей, наиболее достойном самого мудрого существа, все действия которого находятся в возможно большем единстве, будет существовать только одно полное определение, состоящее в создании именно этого мира; и это полное определение будет содержать все частные определения, не приведенные пока в отношении друг к другу в естественный порядок; хотя, с другой стороны, можно сказать, что каждый частный акт предшествующей воли, входящий в полный результат, имеет свою цену и свой порядок по степени добра, к которому этот акт склоняет. Но эти акты

предшествующей воли не называются определениями, потому что они еще неизменны, так как их наступление зависит от полного результата. А при этом способе понимания вещей все затруднения, возникающие теперь, сводятся к затруднениям, которые были изложены и решены, когда мы рассуждали о начале зла.

85. Остается еще одно важное исследование, в котором есть свои частные затруднения,— это распределение средств и обстоятельств, приводящих к спасению и к осуждению; оно, между прочим, содержит в себе учение о помощи благодати (de auxiliis gratiae), о чем Рим (со времени собора de auxiliis при Клименте VIII [42], где это учение было предметом спора между доминиканцами и иезуитами) не легко допускает обнародование сочинений. Все согласны, что Бог в совершенной степени благ и справедлив, что его благодать сколь возможно меньше допускает то, что может приводить людей к виновности, и сколь возможно больше допускает, что служит к их спасению (сколь возможно, говорю я, но за исключением общего порядка вещей), что его справедливость не позволяет ему осуждать невинных и оставлять добрые дела без вознаграждения и что он даже соблюдает справедливое соответствие в наказаниях и вознаграждениях. Однако же эта идея, которую надо иметь о благости и справедливости Бога, недостаточно ясно сказывается в том, что мы знаем о его действиях в отношении спасения и осуждения людей; а это и вызывает затруднения, касающиеся греха и средств против него.

86. Первое затруднение следующее: каким образом душа может быть заражена первородным грехом, служащим корнем личных грехов, без того, чтобы Бог, подвергающий ее этому, не проявлял несправедливости? Это затруднение порождает три мнения о происхождении самой души. Первое из них — мнение о *предсуществовании человеческих душ* в другом мире, или в другой жизни, где они согрешили, за что и были заключены в эту темницу человеческого тела; это мнение платоников, приписываемое Оригену, имеет и теперь своих последователей. Генрих Мор, английский доктор, утверждает нечто подобное в своей последней книге. Некоторые из признающих предсуществование душ доходят даже до метемпсихоза. Г-н ван Гельмонт-сын придерживается этого учения, и автор нескольких остроумных метафизических размышлений, изданных в 1678 г. под именем Вильгельма Вандера, тоже, кажется, склоняется к этому учению. Второе мнение — *традукционизм*, как если бы душа ребенка рождалась (per Traducem) от души или от душ тех, которые рождают тело. Св. Августин пришел к этому мнению, чтобы лучше сохранить учение о первородном грехе. Этого же учения придерживается и бóльшая часть теологов Аугсбургского исповедания. Однако же оно не является общепринятым между ними, потому что Йенский, Хельмштедтский и другие университеты уже давно противятся ему. Третье мнение, самое распространенное теперь, состоит в *творении*; оно проповедуется в большей части христианских школ, но оно встречает всего более затруднений в отношении первородного греха.

87. К этому спору теологов о начале человеческой души добавляется философский спор о *начале форм*. Аристотель и его школа называли *формой* то, что служит началом действия и находится в том, кто действует. Это внутреннее начало бывает или субстанциальное, называемое *душой*, когда оно находится в органическом теле, или акцидентальное, обыкновенно называемое *качеством*. Тот же философ относит к душе общее название энтелехии или *акта*. Слово «энтелехия», очевидно, получило свое начало от греческого слова *совершённый*, и поэтому-то знаменитый Эрмолао Барбаро буквально переводит его по-латыни perfectihabia [43], потому что акт есть осуществление силы; и ему вовсе не было надобности советоваться с дьяволом, как он обыкновенно делал, чтобы понять данное слово. Итак, философ-стагирит признает два рода действий — действия пребывающие и действия, следующие одно за другим. *Действие пребывающее* или продолжающееся есть не что иное, как субстанциальная или акцидентальная форма; субстанциальная форма (как, например, душа) есть совершенно пребывающая, по крайней мере по моему мнению, а акцидентальная есть только временно продолжающаяся. Действие же кратковременное, природа которого преходяща, состоит в *самом* действии. В другом месте я показал, что понятием энтелехии не должно совсем уж пренебрегать и что если оно останется, то будет выражать собой не только простую *возможность* действования, но также и то, что называют силой, усилием, стремлением (conatus), само действие которых должно последовать, когда ничто не препятствует этому. Возможность есть только *атрибут* или некоторое состояние: но сила, когда она не является составной частью самой субстанции

(т. е. есть *сила не первоначальная, а производная*), есть *качество*, отличное и отделимое от субстанции. Я показал также, как можно понимать то, что душа есть сила *первоначальная, видоизмененная* и разнообразящаяся производными силами или качествами, и как она проявляется в отдельных действиях.

88. Итак, философы очень затрудняются в вопросе о начале субстанциальных форм. Ибо сказать, что сложное состоит из формы и материи и что форма есть только *совозникновение* (comproduite) сложного,— это значит ничего не сказать. По общепринятому мнению, формы выводятся из сил материи, что называют *эдукцией*; хотя на самом деле этим ничего не говорят, но некоторым образом стараются прояснить это через сравнение с фигурами, ибо статуя возникает только тогда, когда удаляют излишний мрамор. Это сравнение имело бы смысл, если бы форма состояла в простом ограничении, подобно фигуре. Некоторые думали, что формы посылаются небом и даже создаются после того, как возникают тела. Юлий Скалигер проводит мысль, что, может быть, формы выводятся скорее из активной силы действующей причины (т. е. или от Бога в случае творения, или от других форм в случае рождения), чем из пассивной силы материи; но это есть возвращение к *традукционизму*, когда речь идет о рождении. Даниэль Зеннерт, знаменитый физик и медик из Виттенберга, разрабатывал это учение преимущественно в отношении одушевленных тел, размножающихся посредством семени. Известный Юлий Цезарь делла Галла, итальянец, живший в Нидерландах, и один медик из Гронингена по имени Иоганн Фрайтаг страстно опровергали его, между тем как Иоганн Шперлинг, профессор из Виттенберга, защищал своего учителя, за что наконец подвергся нападкам со стороны Иоганна Цейзольда, профессора из Йены, который защищал творение человеческой души.

89. Но традукция, равно как и эдукция, душ одинаково непонятны, когда речь идет о нахождении начала души. Не то надо говорить об акцидентальных формах, потому что они суть только видоизменение субстанции, и их начало может быть объяснено эдукцией, т. е. изменением ограничений, совершенно так же, как объясняется начало фигур. Но совсем иное дело, когда речь идет о происхождении субстанции, возникновение и уничтожение которой равно трудны для объяснения. Зеннерт и Шперлинг не осмелились допустить существование и неразрушимость душ животных или других первоначальных форм, хотя оба они признавали их неделимыми и нематериальными. Но это потому, что они смешивали неразрушимость с бессмертием, под которым в человеке понимают не только то, что душа будет пребывать, но и то, что будет сохраняться личность, т. е. когда говорят, что человеческая душа бессмертна, допускают продолжение существования того, что обусловливает эту личность и сохраняет нравственные качества, поскольку личность имеет *совесть*, или внутреннее рефлективное чувство того, какова ее душа. А это и делает ее восприимчивой к наказанию или вознаграждению. Но этому сохранению личности решительно нет места в душах животных; вот почему я охотнее называю их неуничтожимыми, а не бессмертными. Однако же это непонимание, по-видимому, было причиной большой непоследовательности в учении томистов и других хороших философов, которые признавали нематериальность или неделимость всех душ, не желая, однако же, признать их неразрушимость, к великому ущербу для бессмертия человеческой души. Иоанн Скот, т. е. «шотландец» (что когда-то означало то же, что «ирландец», или «эригена»), знаменитый автор времен Людовика Благочестивого и его сыновей [44], утверждал о сохранении всех душ; и я не вижу, почему удобнее признать продолжение бытия атомов Эпикура или Гассенди, чем допустить существование всех субстанций, действительно простых и неделимых, которые одни только и суть истинные атомы природы. Пифагор справедливо мог сказать у Овидия в общем смысле:

Morte carent animae [45].

90. Так как я люблю твердые положения, менее всего допускающие исключения, вот положение, которое, как мне кажется, во всех отношениях наиболее состоятельно в этом важном вопросе. Я думаю, что души и вообще простые субстанции могут возникать только посредством творения и прекращать свое существование только посредством уничтожения; и так как образование органических одушевленных тел может быть объяснено в порядке природы только при допущении органической *преформации*, отсюда я заключаю, что то, что мы называем рождением животного, есть только преобразование и умножение. Так, поскольку то же самое тело уже обладало организацией, можно думать, что оно уже было одушевлено и име-

ло ту же самую душу. И vice versa, то же я заключаю из сохранения души: коль скоро она однажды уже была сотворена, то вместе с этим сохраняется и животное, и видимая смерть есть только свертывание (enveloppement), так как в порядке природы, по-видимому, нет душ, совершенно отделенных от всяких тел, и все возникающее естественным образом не может прекратить свое существование силами природы.

91. Установив столь прекрасный порядок и столь всеобщие правила в отношении к животным, неразумно думать, что человек полностью изъят из этого порядка и этих правил и что в отношении его души все в нем совершается посредством чуда. И я неоднократно замечал, что свойство мудрости Божией состоит в том, чтобы все было гармонично в его делах и чтобы природа находилась в соответствии с благодатью. Таким образом, я полагал бы, что души, которые некогда станут человеческими душами и душами других существ, существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и, значит, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел; и в этом отношении г-н Сваммердам, д. о. Мальбранш, г-н Бейль, г-н Питкарн, г-н Гартсукер и множество других весьма образованных людей, кажется, разделяют мое мнение. Это учение достаточно подтверждается микроскопическими наблюдениями Левенгука и других прекрасных естествоиспытателей. Но мне кажется более удобным по многим причинам думать, что они существовали тогда только в чувствующих, или животных, душах, наделенных восприятиями и ощущениями, но лишенных разума, и что они до рождения человека, которому они должны принадлежать, остаются в подобном состоянии и только после рождения приобретают разум, при помощи ли какого-либо естественного средства, возвышающего чувствующую душу до степени разумной души (что я с трудом допускаю), или уже сам Бог сообщает разум этой душе посредством частного действия или, если угодно, посредством некоторого рода транскреации. Это тем более легко допустить, что откровение учит о многих других непосредственных действиях Бога на наши души. Это объяснение решает, кажется, затруднения, возникающие в этом случае в философии или в теологии, поскольку затруднение относительно начала форм совершенно устраняется и поскольку представляется более сообразным с божественной справедливостью сообщать душе, уже поврежденной *физически* или духовно грехом Адама, новое совершенство, состоящее в разуме, нежели посредством творения или каким-либо иным образом помещать разумную душу в тело, где она должна подвергнуться моральной порче.

92. Допустим, что душа находится во власти греха и приобретает склонность совершить его на деле тотчас, как только человек будет в состоянии пользоваться своим разумом; тогда возникает следующий вопрос: достаточно ли этого расположения человека, не возрожденного благодатью, для его осуждения, хотя бы он никогда не совершал действительного греха, как это может случиться и часто случается или потому, что человек умирает, не достигнув сознательного возраста, или потому, что он недостаточно смышлен, чтобы пользоваться своим разумом. Полагают, что святой Григорий Назианзин отвергает это (Orat. de Baptismo[46]); но св. Августин принимает и утверждает, что одного первородного греха достаточно для наказания адским пламенем, хотя это мнение весьма суровое, если не сказать больше. Когда я говорю здесь об осуждении и аде, я разумею страдания, а не простое лишение высшего блаженства; я разумею poenam sensus, non damni[47], Григорий де Римини, августинский генерал, следовал учению св. Августина вопреки мнению, распространенному в школах его времени, и за это был назван палачом детей (tortor infantum). Схоластики, вместо того чтобы отсылать их в адский пламень, помещают их в особом месте — преддверии рая, где они страдают и терпят наказание, состоящее только в лишении созерцания Бога. Откровения святой Бригитты (как их называют), весьма почитаемые в Риме, тоже подкрепляют этот догмат. Сальмерон и Молина вслед за Амбруазом Катареном и другими приписывают им некоторое естественное блаженство, а кардинал Сфондрат, человек ученый и благочестивый, в некотором отношении пришел даже к предпочтению их состояния, состояния счастливой невинности, состоянию спасаемого грешника, как это видно из его «Nodus praedestinationis solutus»[48], но, кажется, это уж слишком. Справедливо, что просвещенная как следует душа не может грешить, хотя бы посредством греха она могла получить все мыслимые удовольствия; но случай выбора между грехом и действительным блаженством есть химерический случай, и лучше стяжать блаженство (хотя бы и после покаяния), чем навсегда остаться лишенным его.

93. Многие же французские прелаты и теологи охотно отдаляются от Молины и присоединяются к св. Августину, склоняясь, по-видимому, к мнению этого великого учителя, который осуждает на вечный огонь детей, умерших в состоянии невинности, до получения ими крещения. Это открывается из упомянутого выше письма пяти выдающихся французских прелатов, писавших папе Иннокентию XII против этой посмертно изданной книги кардинала Сфондрата, но они не осмелились осудить в ней учение о чисто отрицательном наказании детей, умерших без крещения, признавая это учение одобренным досточтимым Фомой Аквинским и другими великими людьми. Я ничего не говорю о тех, которых называют, с одной стороны, янсенистами, а с другой — учениками святого Августина, потому что они всецело присоединяются к учению этого отца и твердо придерживаются его. Но надо признать, что это учение не имеет достаточного основания ни в разуме, ни в Писании и что оно отличается самой неприятной жестокостью. Г-н Николь довольно плохо оправдывает его в своей книге «О единстве церкви», направленной против г-на Жюрьё, хотя Бейль принимает его сторону (гл. 178 «Ответа на вопросы провинциала», т. 3). Г-н Николь оправдывает это учение тем, что существуют еще и другие догматы в христианской религии, представляющиеся жестокими. Но, кроме того, не следует бездоказательно умножать подобные догматы; надо принять во внимание, что приводимые г-ном Николем догматы, такие, как первородный грех и вечность мучений, представляются строгими и несправедливыми только по видимости, между тем как осуждение детей без их личного греха и без возрождения является и в самом деле таким, т. е. является на самом деле осуждением невинных. А это побуждает меня думать, что партия, придерживающаяся этого учения, никогда не достигнет преобладания даже в римской церкви. Евангельские теологи весьма умеренно рассуждают об этом предмете, предоставляя эти души суду и милосердию их создателя. Да мы и не знаем всех необычных путей, которыми Бог может воспользоваться для просвещения этих душ.

94. Можно сказать, что люди, склоняющиеся к осуждению только вследствие первородного греха и, таким образом, осуждающие на погибель детей, умерших без крещения и вне союза с Христом, незаметно для себя признают предрасположение человека и предведение Бога, чего они

не принимают у других: они не хотят, чтобы Бог отказывал в своей благодати тем, сопротивление которых этой благодати он предвидит, не хотят также, чтобы это предведение и одно лишь предрасположение были причиной осуждения этих лиц, и тем не менее они утверждают, что вызываемое первородным грехом предрасположение, вследствие которого Бог предвидит, что дитя не замедлит согрешить, когда достигнет сознательного возраста, достаточно для предварительного осуждения этого дитяти. Те, кто утверждает одно и отвергает другое, не сохраняют в достаточной мере единообразия и связи в своих догматах.

95. Не меньшее затруднение существует и относительно тех, которые достигают сознательного возраста и ввергаются в грех, следуя склонности испорченной природы, коль скоро благодать не оказывает им необходимой помощи для того, чтобы преодолеть влияние склоняющего их начала, или для извлечения из бездны, в которую они низверглись. Ибо представляется жестоким подвергать вечному осуждению за поступки, от совершения которых люди не могут воздержаться. Те, кто осуждает на погибель даже детей, неспособных на сознательные поступки, еще менее колеблются в отношении взрослых, и можно сказать, что они сами ожесточаются под влиянием мысли о созерцании страданий людей. Но не так думают об этом другие, и я склоняюсь на сторону тех, кто допускает в отношении всех людей благодать, достаточную, чтобы отвратить их от зла, поскольку они желают воспользоваться ею и не отвергают ее добровольно. Возражают, что было и теперь есть бесчисленное множество людей среди цивилизованных народов и среди варваров, которые никогда не имели того знания о Боге и об Иисусе Христе, которое необходимо для приобретения спасения обычными путями. Но, не оправдывая осуждаемых под предлогом их греха чисто философского характера и не останавливаясь на простом наказании лишением, о чем не место рассуждать, можно усомниться в самом факте осуждения; ибо как знать, не получают ли они обыкновенной или необыкновенной помощи, нам неизвестной? Следующее положение: «Quod, facienti, quod in se est, non denegatur gratia necessaria» [49] — для меня содержит вечную истину. Фома Аквинский, архиепископ Брэдвардин и другие предполагают, что при этом совершается нечто такое, чего мы не знаем (Thom. quest. 14 de Veritate, artic. 11 ad 1 et alibi, Bradwardin de Causa Dei, non procul ab initio [50]). И многие

весьма авторитетные теологи даже в римской церкви учили, что акт искренней любви к Богу во всех отношениях достаточен для спасения, когда благодать Иисуса Христа вызывает его. Отец Франциск Ксавьер отвечал японцам, что если бы их предки хорошо воспользовались своим естественным светом, то Бог сообщил бы им необходимую благодать для спасения; а женевский епископ Франсуа де Саль вполне одобряет этот ответ (кн. 4 «О любви к Богу». гл. 5).

96. Некогда я возразил превосходному г-ну Пелиссону и показал ему, что римская церковь в этом отношении идет дальше, чем протестанты. Она не осуждает безусловно тех, кто находится вне ее общности и даже вне христианства, и не измеряет его одной только явно выраженной верой. И, собственно говоря, Пелиссон не опроверг этого в своем весьма обязывающем ответе мне, приложенном к четвертой части его «Размышлений», в которых он сделал мне честь, присоединив к ним мое сочинение. Тогда я предложил его вниманию то, что славный португальский теолог по имени Яков Пайва Андрадий, посланный на Тридентский собор, писал во время самого собора против Хемница. А теперь, не указывая на многих других авторов, я считаю достаточным назвать отца Фредерика Шпее, иезуита, одного из превосходнейших людей в своем обществе, который тоже придерживался этого общего учения о действенности любви к Богу, как это явствует из предисловия прекрасной книги о христианских добродетелях, написанной на немецком языке. Он говорит об этом учении как о весьма важной тайне благочестия и очень определенно распространяется о силе любви к Богу в деле устранения греха даже без содействия таинств католической церкви, если только их не отвергают, что было бы несогласно с этой любовью. И одно весьма высокопоставленное лицо с характером самым возвышенным, какой только можно найти в римской церкви, сообщило мне первые сведения об этом. Заметим мимоходом, что отец Шпе происходит из благородной Вестфальской фамилии и оставил после своей смерти славу святости, по свидетельству того, кто издал эту книгу в Кёльне с одобрения высших властей.

97. Память об этом превосходном человеке должна быть дорога здравомыслящим и ученым людям, так как он был автором книги под названием «Cautio criminalis circa processus contra sagas» [51], которая произвела много шуму

и была переведена на многие языки. Я узнал от курфюрста Майнцского, Иоганна Филиппа Шёнборна, дяди нынешнего архиепископа, который достославно следует по стопам этого достойного предшественника,— я узнал, что этот отец находился во Франконии, когда там с яростью сжигали всех мнимых колдунов; он многих из них сопровождал к костру, и после того как, исповедав и опросив их, он признал их невинными, он до такой степени был поражен этим, что, несмотря на то что тогда было опасно высказывать истину, он решился написать свое сочинение (однако же не называя себя), наделавшее много шуму и обратившее на это обстоятельство внимание курфюрста, тогда еще простого каноника, затем епископа Вюрцбургского и архиепископа Майнцского. В самом начале своего правления курфюрст запретил все эти сожжения; в этом ему подражали герцоги Брауншвейгские, а позднее большинство других князей и государей Германии.

98. Это отступление показалось мне уместным потому, что этот автор заслуживает быть более известным; но я возвращаюсь к своему предмету и добавляю, что познание Иисуса Христа, пришедшего во плоти, теперь необходимо для нашего спасения, так как на самом деле оно есть наилучшее средство для обучения; можно сказать, что Бог дарует его всем, кто делает все зависящее от него для человечества, даже если бы этого необходимо было достигнуть посредством чуда. И можем ли мы знать, что делается с душой с приближением смерти? Если даже многие ученые и знаменитые теологи настаивают на том, что дети посредством крещения принимают определенного рода веру, хотя позже, когда их спрашивают об этом, они и не помнят этого, то почему соответственно с этим нельзя утверждать, что нечто подобное же, и даже более определенное, не может совершаться с умирающими, о чем мы после их смерти уже не можем у них спросить? Богу открыто бесчисленное множество путей, дающих ему возможность удовлетворить свою справедливость и свою благость. И все возражения в этом отношении сводятся лишь к тому, что мы не знаем, какие пути он для этого использует; но подобные возражения не имеют уже никакой силы.

99. Но перейдем к тем людям, у которых недостает не сил к исправлению, а доброй воли. Без сомнения, их нельзя извинить; но всегда остается большое затруднение в отношении к Богу, потому что от него зависит сообщение им этой самой доброй воли. Он есть владыка воль; сердца

царей и всех остальных людей находятся в его руках. Священное писание говорит даже, что он ожесточает иногда злых людей для проявления своего могущества в наказании их. Это ожесточение не должно быть понято так, будто Бог необычным образом сообщает им определенного рода антиблагодать, т. е. сообщает им отвержение добра или даже склонность ко злу, подобно тому как благодать производит склонность к добру. Оно должно быть понято в том смысле, что Бог, рассматривая устанавливаемый им ход событий, находит благовременным по высшим причинам допустить, например, чтобы фараон очутился в *обстоятельствах,* усиливающих его злобу, и что мудрость Божия извлекает добро и из этого зла.

100. Таким образом, часто все сводится к *обстоятельствам,* представляющим собой часть связи вещей. Есть бесчисленное множество примеров таких незначительных обстоятельств, которые приводят людей или к обращению, или к развращению. Ничто другое не известно так, как «Tolle, Lege» [52],— св. Августин услышал, как в соседнем доме громко произнесли эти слова, когда он размышлял, к какой партии христиан, разделенных на секты, он должен примкнуть, и спрашивал себя: «Quod vitae sectabor iter?» [53] Это заставило его случайно раскрыть книгу Священного писания, которую он прежде читал, и прочитать там то, что бросилось в глаза; и это были слова, которые окончательно убедили его оставить манихейство. Добрый господин Стенонис, датчанин, титулярный епископ Титианополя, апостольский викарий (как говорят) Ганновера и окрестностей, во времена, когда правящий герцог принадлежал еще к римской религии, рассказывал нам, что с ним случилось нечто подобное. Он был великим анатомом и весьма преуспел в познании природы; но, к несчастью, оставив естественнонаучные исследования, из великого физика стал посредственным теологом. Он почти не хотел больше ничего слышать о чудесах природы, и потребовалось специальное приказание папы in virtute sanctae obedientiae [54], чтобы получить от него наблюдения, которых домогался г-н Тевено. Итак, он рассказывал мне, что его побудило решиться перейти на сторону римской церкви то, что он слышал во Флоренции голос одной дамы, которая крикнула ему в окно: «Сударь, не идите в ту сторону, в которую вы хотите идти; идите в другую сторону». Этот голос поразил меня, говорил он мне, потому что я тогда был погружен в размышление о религии. Дама же эта знала лишь то, что он искал человека в доме, в котором она жила, и, видя, что он идет не в ту сторону, хотела показать ему комнату его друга.

101. Отец Иоанн Давидий, иезуит, написал книгу под названием «Veridicus christianus» [55], которая в некотором роде есть игра с книгами, где наудачу берут тексты, по примеру «Tolle, Lege» св. Августина, а это есть как бы набожная забава. Между тем обстоятельства, в которых мы находимся вопреки нашему желанию, весьма способствуют или же препятствуют спасению. Вообразим себе двух детей-близнецов польской национальности, из коих один ребенок был пленен татарами, продан туркам, доведен до отступничества, погружен в нечестие и умер в безнадежности; другой же случайно был спасен, затем был отдан в хорошие руки для надлежащего воспитания, проникся самыми твердыми истинами религии, упражнялся в добродетели, внушаемой религией, и умер со всеми чувствами доброго христианина. Будут скорбеть о несчастье первого, которому, может быть, ничтожное обстоятельство помешало спастись так же, как и его брату; и будут удивляться тому, то этот ничтожный случай должен был решить его жребий в отношении к вечности.

102. Может быть, кто-либо скажет, что Бог посредством своего среднего знания предвидел, что первый равным образом останется злым и осужденным, хотя бы он продолжал жить в Польше. Может быть, и в Польше он оказался бы в условиях, которые привели бы его к чему-либо подобному. Но скажут ли, что таково вообще правило и что нет ни одного осужденного человека из среды язычников, который не спасся бы, если бы жил среди христиан? Разве не противоречил бы нашему Господу тот, кто сказал бы, что Тир и Сидон воспользовались бы его проповедями лучше, чем Капернаум, если бы Тир и Сидон имели счастье слышать их?

103. Но если даже допустить вопреки всякой видимости пользование этим средним знанием, то все же оно предполагает, что Бог принимает в соображение то, как человек поступит среди тех или иных обстоятельств, и всегда останется верным то, что Бог мог поместить его в благоприятные условия и мог даровать ему внутреннюю и внешнюю помощь, благодаря которой он одержал бы победу над величайшим скоплением зла, какое только может существовать в его душе. Мне скажут, что Бог не

обязан этого делать, но этого недостаточно; надо доказать еще, что изливать всю свою благость на всех ему мешают величайшие причины. Пусть должно существовать избрание людей, но я не думаю, что безусловную причину этого избрания надо искать в доброй или злой природе человека; ибо если предположить, как это делают некоторые, что Бог, избирая мировой план, наиболее способствующий проявлению добра, но содержащий в себе грех и осуждение, мудростью своей приведен был к избранию наилучших натур, чтобы сделать их предметом своей благодати, то, кажется, благодать Божия не будет тогда в достаточной степени даром и человек сам отличится благодаря определенного рода внутреннему достоинству; а это противоречит принципам учения святого Павла и даже высочайшего разума.

104. Справедливо, что существуют причины выбора Бога, надо допустить, что обращается внимание и на предмет, т. е. на природные человеческие наклонности, но отнюдь не представляется вероятным, чтобы этот выбор был подчинен тому правилу, которое мы способны были бы понять, которое могло бы льстить человеческой гордости. Некоторые знаменитые теологи полагают, что Бог сообщает больше благодати или сообщает ее в более благоприятном виде тем людям, меньшее сопротивление которых он предвидит, и что других он отстраняет из-за их упорства. Надо думать, что действительно часто так случается, и это положение теологов, по которому человек может выделяться своими благоприятными природными наклонностями, больше всего отдаляет их от пелагианства. Тем не менее я не осмелился бы сделать из этого положения общее правило. А чтобы мы не имели повода упиваться тщеславием, надо, чтобы мы и не знали причин выбора Бога. А причины эти слишком разнообразны, чтобы они были доступны нашему познанию, и, может быть, Бог являет иногда могущество своей благодати, превозмогая даже самое упорное сопротивление, чтобы никто не имел повода отчаиваться, как и никто не должен льстить себе в этом отношении. Кажется, эта мысль была у св. Павла, когда он в этом отношении приводит в пример самого себя: Бог, говорит он, явил мне милосердие, чтобы показать великий пример своего долготерпения.

105. Может быть, в сущности все люди одинаково злы и, следовательно, не имеют возможности выделиться своими хорошими или дурными природными качествами; но они злы не в одном и том же смысле, потому что существует природное индивидуальное различие между душами, как это показывает предустановленная гармония. Одни более или менее склонны к такому или иному добру или к такому или иному злу или же наоборот, и все сообразно со своими природными расположениями; но принятие Богом общего плана вселенной, избранного им по высочайшим причинам и ставящего людей в самые различные обстоятельства, производит то, что люди, находящиеся в обстоятельствах, наиболее благоприятных для их природных наклонностей, легче делаются не такими злыми, более добродетельными, более счастливыми, но всегда вследствие присутствия внутренней благодати, присоединяемой Богом. В человеческой жизни иногда случается, что человек с самыми превосходными природными дарованиями успевает менее, чем при отсутствии образования или благоприятных обстоятельств. Можно сказать поэтому, что и люди избираются и распределяются не столько вследствие своего превосходства, сколько вследствие сообразности, в какой находятся с замыслом Божиим, подобно тому как при строительстве или сортировке употребляют худший камень, потому что находят, что именно такой камень может наполнить ту или иную пустоту.

106. Наконец, все эти исследования оснований избрания, когда не хотят всецело основываться на одних лишь гипотезах, служат только уяснению того, что существуют тысячи средств для оправдания образа действия Бога; что все представляющиеся нам недоразумения, все возражения, какие могут выдвинуть, не мешают нам верить разумно, хотя, впрочем, и не на основе доказательств, как мы это уже показали и как это станет еще более ясным из дальнейшего; что нет ничего столь возвышенного, как мудрость Бога, нет ничего столь справедливого, как его суждения, нет ничего столь чистого, как его святость, и нет ничего столь беспредельного, как его благость.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

107. До сих пор мы старались представить обстоятельное и отчетливое изложение всего рассматриваемого мною предмета, и, хотя мы еще не касались возражений г-на Бейля в частностях, мы старались их предупредить и предоставить средства для ответа на них. Но так как мы решились рассмотреть их подробно не только потому, что, может быть, есть еще места, которые стоит разъяснить, но еще и потому, что эти возражения обыкновенно исполнены смысла и учености и могут пролить наибольший свет на этот спорный предмет, хорошо было бы представить главнейшие из них, разбросанные по всем его работам, и присоединить к ним наши решения. В самом начале мы отметили, *что Бог содействует моральному и физическому злу и способствует тому и другому морально и физически и что человек тоже содействует этому морально и физически свободным и деятельным образом, что делает его достойным порицания и наказания.* Мы показали также, что в каждом из этих пунктов есть свои затруднения; но самое большое затруднение состоит в утверждении, что Бог морально способствует моральному злу, т. е. греху, не будучи виновником греха и даже не будучи соучастником его.

108. Всего этого Бог достигает тем, что *допускает* зло по справедливости и *направляет* его к добру премудро, как мы это показали достаточно вразумительно. Но так как именно в этом главным образом г-н Бейль старается разбить в прах тех, кто утверждает, что в вере нет ничего, что не могло бы быть согласовано с разумом, то здесь особенно надо показать, что наши убеждения ограждены валом, даже твердынями, способными выдержать огонь самых сильных батарей, выражаясь его же словами. Он их выставил против нас в главе CXLIV своего «Ответа на вопросы провинциала» (т. III, с. 812), где он излагает теологическое учение в семи положениях и противопоставляет ему девятнадцать философских положений, как самые большие пушки, способные пробить брешь в моем валу. Начнем с положений теологических.

109. I. *Бог*, говорит он, *есть вечное и необходимое, бесконечно мудрое, доброе, святое и могущественное существо, извечно обладающее величием и блаженством, которые не могут стать ни больше, ни меньше.* Это положение г-на Бейля столь же философское, как и теологическое. Утверждение, что Бог обладает *славой*, будучи единым, зависит от значения самого термина. Можно сказать вместе с некоторыми, что слава состоит в удовлетворении, обретаемом в осознании своих собственных совершенств, и в этом смысле Бог обладает ею всегда; но когда под славой понимают осознание этих совершенств другими, тогда можно утверждать, что Бог приобретает славу только посредством сообщения знания о себе разумным созданиям; как бы то ни было, верно то, что не Бог посредством этого приобретает новое благо, а скорее разумные создания находят свое благо, когда надлежащим образом созерцают славу Божию.

110. II. *Он свободно определил себя к созданию творений и из бесконечного множества существ выбрал, как ему было угодно, некоторых, чтобы дать им существование и составить из них вселенную, остальных же он оставил в небытии.* Это положение тоже весьма сообразно с той частью философии, которая называется естественной теологией, точно так же как и предшествующее положение. Здесь надо немного остановиться на том выражении, по которому из всех возможных существ он избрал наиболее *угодных ему*. Ибо надо принять во внимание, что, когда я говорю: *это мне угодно*, это значит то же, как если бы я сказал: я нахожу это благим. Таким образом, только идеальная благость предмета угодна, и только она побуждает избрать его из многих других предметов, неугодных или менее угодных, т. е. содержащих меньше этой благости, затрагивающей меня. Итак, только истинное благо может быть угодным Богу; и следовательно, то, что наиболее угодно Богу и что побуждает его к избранию, есть наилучшее.

111. III. *Человеческое существо находилось в числе существ, которые он пожелал создать; поэтому он создал мужчину и женщину и кроме других изъявлений благоволения одарил их также свободной волей, и, таким образом,*

они имели возможность повиноваться ему или не повиноваться; но он пригрозил им смертью, если они нарушат его запрет вкушать некий плод. Это положение уже частично основано на откровении и должно быть допущено без затруднения, если только правильно понимать *свободную волю*, согласно с данным нами объяснением.

112. IV. *Однако они вкусили этого плода и с тех пор со всем своим потомством были осуждены на бедствия этой жизни, на временную смерть, на вечное проклятие и на такую склонность к греху, что они почти безгранично и непрерывно предавались ему.* Есть основание полагать, что запретное действие само по себе повлекло эти дурные следствия в силу естественной последовательности и что именно поэтому, а не по чисто произвольному решению Бог запретил его; это почти то же, как запрещают брать ножи детям. Достославный Флудд, или де Флуктибус, англичанин, написал некогда книгу «De vita, morte et resurrectione» [1] под именем о. Отреба, где он утверждал, что плод запретного дерева был ядом; но мы не можем вдаваться в рассмотрение этой частности. Достаточно того, что Бог запретил вредную вещь; не надо только воображать, будто Бог поступил при этом по примеру простого законодателя, устанавливающего закон чисто положительный, или по примеру судьи, который согласно решению своей воли предписывает и налагает наказание, не соразмеряя зло вины и зло наказания. Нет также надобности воображать, что Бог, справедливо разгневанный, посредством чрезвычайного действия совершенно явно ввел порчу в душу и в тело человека, чтобы его наказать, почти так же как афиняне давали сок цикуты своим преступникам. Г-н Бейль думает подобным образом; он говорит об изначальной испорченности, как если бы она была введена в душу первого человека по повелению Бога и его деянием. Именно это побуждает его возразить («Ответ на вопросы провинциала», гл. 178, с. 1218 т. III), что *разум никогда не оправдал бы монарха, который для наказания бунтовщика осудил бы как его самого, так и его потомков за их склонность к возмущению, недовольству.* Но это наказание естественным образом поражает злых людей без всякого повеления со стороны законодателя, и злые люди уже сами приобретают вкус ко злу. Если пьяницы рождают детей склонными к подобному же пороку в силу естественной последовательности того, что совершается в их телах, то это является наказанием их предков, но это не есть кара закона. Нечто более или менее подобное есть в последствиях греха первого человека. Ибо созерцание божественной мудрости приводит нас к вере, что царство природы служит царству благодати и что Бог, подобно архитектору, создал все, как надлежит Богу, рассматриваемому в качестве монарха. Мы не знаем достаточно ни природы запретного плода, ни поступка, ни его проявлений, чтобы в деталях судить это дело; тем не менее ради того, чтобы воздать Богу справедливость, мы обязаны верить, что в этой справедливости содержалось еще нечто другое, а не только то, что изображают живописцы.

113. V. *Но все же он пожелал по своему безграничному милосердию избавить весьма ограниченное число людей от вечного осуждения, подвергая их, впрочем, в течение этой жизни бедствиям и греховности, но оставив им возможность при его содействии достичь вечного блаженства рая.* Как я заметил выше, многие древние сомневались, что число осужденных было столь велико, как обыкновенно представляют; и, кажется, они признавали, что есть некая средина между вечным осуждением и совершенным блаженством. Но у нас нет надобности в таких предположениях; для нас достаточно придерживаться церковного учения, из которого следует, что приведенное мною положение г-на Бейля должно быть понято сообразно с началами довлеющей благодати, даруемой всем людям и для них достаточной, если только они сохраняют добрую волю. И хотя сам г-н Бейль придерживается противоположного воззрения, но этим он хотел лишь (как он замечает на полях) избежать выражений, не соответствующих системе определений, следующих за предвидением случайных событий.

114. VI. *Он от века предвидел все события, распоряжался всем сущим, поставил все на свои места и непрерывно управляет всем, как ему представляется подобающим; и, таким образом, ничто не случается без его позволения или против его воли, скорее он может, насколько это представится ему подобающим и всякий раз, как пожелает, воспрепятствовать всему неугодному, следовательно, также и греху, который является для него самой возмутительной и отвратительной вещью на свете, и может вызвать в каждой человеческой душе любые мысли, которые он находит хорошими.* Это положение тоже чисто философское, т. е. познаваемое посредством света естественного разума. Так же как во II положении мы

делали упор на то, *что угодно*, здесь уместно сделать упор на то, *что представляется подобающим*, т. е. на то, что Бог находит нужным сделать. Он может предотвратить или устранить, если это *представится ему подобающим*, все, *что ему не угодно;* однако же надо принять в соображение то, что некоторые предметы, от которых он отворачивается, каковыми являются известное зло и преимущественно грех, отвергнутые предшествующей волей, не могли быть отвергнуты его последующей или определяющей волей, поскольку они соответствовали правилу наилучшего, которым должен руководствоваться мудрейший, принимая во внимание все. Когда говорят, что *грех всего более возмущает его и он более всего гнушается им*, то это говорится по-человечески. Ибо Бог, собственно говоря, не может быть *оскорблен*, т. е. возмущен, расстроен, обеспокоен или приведен в гнев; он не *гнушается* ничем существующим в предположении, что гнушаться чем-либо — значит смотреть на что-либо с омерзением, которое отвращает нас от этого, причиняет много страданий и поселяет зло в сердце; потому что Бог не может претерпевать ни досады, ни скорби, ни беспокойства. Он всегда совершенно доволен и блажен. Однако же эти выражения в своем истинном смысле весьма обоснованны. По своей высочайшей благодати Бог предшествующей волей отвергает всякое зло, и моральное зло больше, чем какое-либо другое; зло это допущено только по высшим неотвратимым причинам и с большими поправками, превращающими и дурные проявления в полезные. Справедливо также, что Бог может возбуждать в каждой человеческой душе все мысли, одобряемые им; но это значило бы действовать при посредстве чуда в большей мере, чем это позволяет его план, признанный возможно лучшим.

115. VII. *Он предлагает людям милости, о которых ему известно, что они их не примут и что они, отвергая эти милости, делаются гораздо виновнее, чем были бы, если бы им их не предложили, и заявляет людям, что он горячо желает, чтобы они приняли эти милости, но не оказывает им тех милостей, о которых знает, что люди их примут.* Справедливо то, что эти люди, отвергая благодать, становятся более преступными, чем если бы им ничего не было даровано, и что Бог знает это; но лучше допустить их преступление, чем поступить так, чтобы они обвиняли самого Бога и имели определенное право жаловаться на него, говоря, что им невозможно было поступить лучше, хотя они желают или желали бы этого. Бог желает, чтобы они приняли возможную для них благодать и чтобы они получили ее; преимущественно же он хочет даровать благодать тем, о которых предвидит, что они примут ее; но он всегда хочет этого своей предшествующей, отрешенной (detachée) или частной волей, осуществление которой не всегда находит себе место во всеобщем плане вещей. И это положение принадлежит к числу столь же допускаемых философией, как и откровением, точно так же как другие три положения из семи, которые мы здесь уже привели; только третье, четвертое и пятое положения нуждаются в откровении.

116. Теперь вот те девятнадцать философских положений, которые г-н Бейль противопоставляет семи теологическим. I. *Так как бесконечно совершенное существо находит в самом себе величие и блаженство, которые не могут стать ни больше, ни меньше, то только одна его доброта побудила его сотворить мир; тут не были замешаны ни жажда славы, ни корыстные стремления сохранить блаженство и величие или преумножить их.*

Это весьма правильное положение; восхваление Бога не имеет значения для него, но оно важно для людей, восхваляющих его, и он желал их блага. Однако же когда говорят, что единственно благость определила Бога создать эту вселенную, то к этому хорошо добавить еще, что *предварительно* **благость** побуждала его создать и произвести всякое возможное добро, но его **мудрость** сделала из этого выбор и была *впоследствии* причиной избрания лучшего, и что, наконец, его **могущество** дало ему средство *действительно* осуществить принятый им великий замысел.

117. II. *Благость бесконечно совершенного существа бесконечна и не была бы таковой, если бы можно было себе представить бóльшую благость. Это свойство бесконечности применимо ко всем другим совершенствам, к его любви к добродетели, ненависти к пороку и т. д.; они должны быть так велики, что больше их ничего нельзя себе представить. (См. у г-на Жюрьё в трех первых разделах его «Суждения о методах», где он постоянно ссылается на этот принцип как на главное понятие. См. также у г-на Виттихия в его* «De Providentia Dei», n. 12 *следующие слова св. Августина,* lib. I «De doctrina christ.», c. 7: «Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius». *И несколько ниже:* «Nec qu-

isquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est» [2].)

Это положение, на мой взгляд, превосходное, и я вывожу из него то заключение, что Бог совершает возможно лучшее. Иначе это было бы ограничением проявлений его благости, а это было бы ограничением самой *благости*, коль скоро она не побуждала бы его к этим проявлениям, коль скоро у него недоставало бы на это доброй воли, или же это было бы ограничением его *мудрости* и *могущества*, коль скоро у него недоставало бы необходимого знания для распознания наилучшего и для нахождения средств достигнуть его или коль скоро ему недоставало бы сил, необходимых для того, чтобы воспользоваться этими средствами. Однако же, когда говорят, что любовь к добродетели и ненависть к пороку в Боге бесконечны, в этом есть двусмысленность; если бы это было истинно в абсолютном смысле и без ограничения в проявлении, тогда не было бы порока в мире. Но хотя каждое совершенство Бога бесконечно в себе самом, оно осуществляется только в соответствии с предметом и как допускает это природа вещей; таким образом, любовь к наилучшему берет верх над всеми частными склонностями или ненавистью; только одна эта любовь бесконечна в абсолютном смысле, ибо ничто не может помешать Богу определяться к наилучшему; и каков бы ни был порок, соединенный с возможно лучшим замыслом, Бог допускает его.

118. III. *Так как при сотворении мира Богом руководила бесконечная благость, то все свойства знания, умения, могущества и величия, проявляющиеся в его деянии, предназначены только для счастья разумных созданий. Он проявлял свои совершенства только для того, чтобы создания этого рода нашли блаженство в познании верховного бытия, в своем восхищении перед ним и любви к нему.*

Это положение представляется мне не вполне точным. Я согласен, что благосостояние разумных созданий является главным намерением Бога, ибо эти создания наиболее похожи на него; но я решительно, однако же, не вижу, каким образом можно доказать, что это составляет его единственную цель. Верно то, что царство природы должно служить царству благодати; но поскольку все находится в связи в великом замысле Божием, то надо полагать, что царство благодати тоже в некотором роде приспособлено к царству природы таким образом, что оно более всего сохраняет порядок и красоту для придания

единству их обоих возможно большего совершенства. И нельзя думать, будто Бог, по крайней мере ввиду какого-либо морального зла, мог бы извратить весь порядок природы. Всякое совершенство или несовершенство в создании имеет свою цену, но не бесконечную. Таким образом, моральное или физическое благо и зло разумных созданий не является бесконечно превосходящим благо и зло чисто метафизическое, т. е. состоящее в совершенстве других созданий, что, однако же, надо было бы сказать, если бы приведенное положение было истинным в строгом смысле. Когда Бог открыл пророку Ионе, за что он даровал прощение жителям Ниневии, то это же касалось и судьбы животных, которые погибли бы при разрушении этого большого города. Перед Богом никакое существо ни презренно, ни прекрасно в безусловном смысле. Неправильное применение или крайнее расширение приведенного положения, кажется, отчасти послужило источником затруднений, изложенных г-ном Бейлем. Верно то, что Бог ценит человека больше, чем льва; но я не знаю, можно ли утверждать, будто Бог предпочитает одного человека целому роду львов во всех отношениях; но если бы это было и так, отсюда еще не следовало бы, что интересы известного числа людей важнее всеобщего беспорядка, который распространился бы на бесконечное число созданий. Это мнение — остаток старого, подвергшегося достаточной критике положения, будто все создано единственно для человека.

119. IV. *Благодеяния, которые Бог дарует способным к блаженству созданиям, имеют целью только их благо. Следовательно, он не допускает, чтобы они стали для них причиной несчастья, и если какое-нибудь злоупотребление ими может привести людей к гибели, то он дает людям средства, обеспечивающие правильное употребление этих благодеяний, так как иначе это не были бы истинные благодеяния и его благость была бы меньше благости какого-нибудь другого благодетеля, которую мы можем себе представить. (Я имею в виду тот случай, когда вместе с подарками дают и верное средство для надлежащего пользования ими.)*

Вот это уже злоупотребление вышеуказанным положением, или неверно выведенное из него следствие. В строгом смысле неверно (хотя это и кажется вероятным), будто благодеяния, сообщаемые созданиям, способным к блаженству, имеют в виду единственно их благосостояние. В природе все находится в связи; и если искусный

ремесленник, изобретатель, архитектор, мудрый политик часто пользуются одним и тем же предметом для многих целей; если они из одного камня выделывают две чаши, когда это удобно сделать, то можно сказать, что Бог, мудрость и могущество которого совершенны, поступает подобным образом всегда. Это значит сберегать пространство, время, место, материю, которые, так сказать, составляют его кладовую. Поэтому Бог в своих замыслах имеет в виду больше, чем одну цель. Блаженство всех разумных созданий служит одной из целей его замыслов; но оно не составляет ни всей его цели, ни даже конечной цели. Вот почему несчастье некоторых из этих созданий может случиться *по совпадению* или как следствие других, бóльших благ; это я уже объяснял выше, и г-н Бейль в некотором смысле признал это. Блага, поскольку они суть блага, рассматриваемые сами по себе, составляют объект предшествующей воли Бога. Бог может проявить во вселенной столько мудрости и знания, сколько может допустить его замысел. Можно представить себе нечто среднее между предшествующей волей, совершенно чистой и первоначальной, и последующей и окончательной волей. *Предшествующая и первоначальная воля* имеет своим объектом всякое добро и всякое зло само по себе, отрешенное от всякого соединения, и стремится способствовать добру и препятствовать злу; *средняя воля* допускает соединения, например соединение добра со злом; воля тогда имеет некоторое стремление к этому соединению, когда добро при этом превосходит зло; но *воля окончательная и решающая* вытекает из рассмотрения всякого добра и всякого зла, являющихся для нас предметом размышления; она вытекает из окончательного соединения их. Отсюда очевидно, что средняя воля, хотя она и может быть признана в некотором роде последующей по отношению к воле предшествующей, чистой и первоначальной, однако должна рассматриваться как предшествующая по отношению к воле окончательной и решающей. Бог дает человеческому роду разум; зло вытекает отсюда только по совпадению. Его чистая, предшествующая воля стремится даровать разум как великое благо и воспрепятствовать злу, которое этот разум производит; но когда речь идет о сопровождающем дар зле, сообщаемом нам Богом посредством разума, то соединение разума со злом будет объектом средней воли Бога, стремящейся осуществить это соединение или воспрепятствовать ему, в зависимости от того, добро или

зло в нем преобладает. Если бы даже оказалось, что разум причиняет людям больше зла, чем добра (чего я, однако же, не допускаю), в каковом случае средняя воля Бога отвергала бы его в этих условиях, то и тогда могло бы быть более сообразным с совершенством универсума даровать людям разум, несмотря на все дурные последствия его в отношении к ним; и, следовательно, воля Бога, окончательная, или решающая, вытекающая из всех его возможных соображений, была бы за дарование им разума. И он не только не должен быть порицаем за это — он достоин был бы порицания, если бы не сделал этого. Таким образом, зло или смешение добра и зла, где зло преобладает, происходит только *по совпадению*, поскольку оно соединено с величайшим благом, существующим превыше этого смешения. Это смешение, или это сложение, не должно быть признано благодатью или даром, сообщаемым нам Богом; тем не менее добро, содержащееся в нем, не перестает быть добром. Таков дар, данный Богом посредством разума тем, которые пользуются им дурно. Этот дар всегда есть благо само по себе; но соединение этого блага со злом, проистекающим из злоупотребления им, не есть благо по отношению к тем, кто из-за него становится несчастным; однако же зло появляется лишь по совпадению, потому что разум служит величайшим благом в отношении к универсуму. И, без сомнения, именно это побудило Бога даровать разум тем, которые превратили его в орудие своего несчастья, или, говоря точнее и в духе нашей системы, Бог, найдя среди возможных существ некоторые разумные создания, злоупотребляющие своим разумом, даровал им бытие, так как они были представлены им в возможно лучшем замысле универсума. Таким образом, ничто не мешает нам допустить, что Бог творит добро, превращаемое в зло лишь прегрешением людей, что часто совершается как справедливое наказание за злоупотребление, делаемое из его благодати. Алоизий Новарин написал книгу «De occultis Dei Beneficiis»; можно было бы также написать книгу «De occultis Dei poenis» [3]. Следующее изречение Клавдиана нашло бы там место в отношении к некоторым:

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant [4].

Но сказать, что Бог не должен давать благо, если он знает, что злая воля злоупотребит им, хотя общий замысел вещей

требует дарования его, или сказать, что он должен дать верные средства воспрепятствовать этому вопреки самому общему порядку,— это значит желать (как я уже заметил), чтобы сам Бог стал порицаем для ограждения человека от нориданий. Возражать, как это сделано здесь, что благость Божия будет тогда меньше благости какого-либо другого благодетеля, который может принести дар более полезный,— это значит не принимать во внимание, что благость благотворителя не должна измеряться лишь единичным даром. Нередко дар частного лица бывает гораздо больше дара государя; но все дары этого частного лица будут ниже всех даров государя. Таким образом, нельзя правильно оценивать благодеяний, изливаемых Богом, не рассматривая их во всей обширности в отношении ко всему универсуму. Наконец, можно сказать, что дары, в отношении которых предвидят, что они причинят вред, суть дары врагов, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα.

Hostibus eveniant talia dona meis [5].

Но это, разумеется, лишь тогда, когда дающий дары исполнен злобы или имеет преступный замысел, как это случилось с тем Евтрапелом, о котором Гораций говорит, что он делал людям добро, чтобы дать им средство погубить себя. Его намерение было злое; но намерение Бога не может быть лучшим, нежели оно есть на самом деле. Должен ли он был извратить свою систему? Надо ли было, чтобы в универсуме существовало меньше красоты, совершенства и разума, так как существуют люди, злоупотребляющие своим разумом? Здесь применимы такие общеизвестные поговорки: «Abusus non tollit usum» [6], «Есть scandalum datum и есть scandalum acceptum» [7].

120. V. *Злое существо, конечно, способно осыпать своих врагов ценными дарами, если оно знает, что они употребят их себе во зло. Следовательно, несовместимо с бесконечно добрым существом, чтобы оно одарило свои создания свободной волей, если оно определенно знает, что они употребят ее во зло. Поэтому если оно дает им свободную волю, то дает им в то же время средства для надлежащего ее употребления и не допускает, чтобы они в каком-либо случае не применили это средство. И если бы не было средства, предохраняющего от злоупотребления свободной волей, то Бог скорее лишил бы людей этой способности, чем допустил бы, чтобы оно стало источником их гибели. Это тем более очевидно, что свободная воля является милостью, которую он даровал им по собственному побуждению, без их просьбы, так что в этом случае он гораздо более виновен в пагубных последствиях своего дара, чем если бы согласился дать его, только уступая их настойчивым мольбам.*

То, что я сказал в конце замечания к предшествующему положению, должно быть повторено и здесь, и этого достаточно для ответа на данное возражение. Постоянно повторяется высказанная в третьем положении ложная мысль, согласно которой счастье разумных созданий есть единственная цель Бога. Если бы это было так, то, возможно, не было бы ни греха, ни несчастья даже по совпадению. Бог избрал бы такую последовательность возможностей, где все эти несчастья были бы исключены. Но Бог не исполнил бы того, что должен был бы исполнить по отношению к универсуму, т. е. того, что должен был исполнить по отношению к самому себе. Если бы существовали только духи, то у них недоставало бы необходимой связи, порядка времен и мест. А этот порядок требует материи, движения и своих законов; когда же их наилучшим образом приведут в единство с духами, тогда и придут к нашему миру. Не созерцая вещей во всей совокупности, можно находить тысячи предметов, созданных не так, как следовало бы. Желать, чтобы Бог не давал свободной воли разумным созданиям,— значит желать, чтобы этих созданий не существовало; а желать, чтобы Бог помешал им злоупотреблять ею,— значит желать, чтобы существовали только одни эти создания среди всего того, что приспособлено только для них. Если бы Бог имел в виду только эти создания, то, без сомнения, он помешал бы им погубить себя. Однако же можно сказать, что Бог даровал этим созданиям способность всегда хорошо пользоваться свободной волей, ибо естественный свет разума и есть эта способность: надо только всегда иметь желание поступать хорошо; но у созданий часто недостает средств возбудить в себе надлежащую волю; кроме того, у них часто недостает и самой воли пользоваться средствами, не прямым образом пробуждающими добрую волю, о чем я уже неоднократно говорил. Надо признать этот недостаток, и надо даже признать, что Бог, возможно, мог бы избавить от него создания, ибо ничто, кажется, не мешает признать бытие таких созданий, природа которых всегда сохраняла бы добрую волю. Но я отвечаю, что в этом не было никакой необходимости и что не было исполнимо то, чтобы все

разумные создания обладали таким высоким совершенством, которое приближало бы их к Божеству. Может быть, этого и нельзя было достигнуть иначе как при посредстве особенной Божией благодати; но в таком случае надо ли было, чтобы Бог сообщал ее всем, т. е. чтобы он всегда поступал чудодейственным образом в отношении ко всем разумным созданиям? Ничто не было бы менее разумным, как эти постоянные чудеса. Между созданиями есть степени — этого требует всеобщий порядок; и кажется весьма сообразным с порядком управления Божия, чтобы великое преимущество утверждения в добре с большей легкостью было даруемо лишь тем, которые сохранили добрую волю, когда они были еще в состоянии менее совершенном, в состоянии борьбы и странствования, in Ecclesia militante in statu viatorum [8]. Даже добрые ангелы не были созданы безгрешными. Однако же я не решусь утверждать, чтобы не было созданий, блаженных от самого рождения, т. е. чтобы они не были безгрешными и святыми от природы. Может быть, существуют люди, которые отдают это преимущество Пресвятой Деве, так как Римская церковь и теперь ставит ее превыше ангелов. Но для нас достаточно и того, что универсум очень велик и разнообразен; желать ограничить его — значит иметь скудное знание о нем. Но, продолжает г-н Бейль, Бог даровал свободную волю созданиям, способным согрешить, хотя они не просили у него этой благодати. И тот, кто дал подобный дар, более ответствен за зло, причиненное этим даром созданиям, пользовавшимся им, чем если бы он дал им его вследствие их настоятельных просьб. Но настоятельность просьбы ничего не значит перед Богом; он лучше нас знает, что́ нам необходимо, и дарует только то, что находится в соответствии со всем. Кажется, г-н Бейль полагает здесь, будто свободная воля состоит в способности грешить; но в других местах он признает же, что Бог и святые обладают свободой, не имея этой способности. Как бы то ни было, я уже достаточно показал, что Бог, создавая то, чего совместно требовали его мудрость и благость, не ответствен в допущенном им зле. Даже люди, когда исполняют свой долг, не ответственны в событиях, будут ли они предвидеть их или не будут.

121. VI. *Если кому-нибудь посылают шелковый шнурок в уверенности, что им он удавится по собственному побуждению, то этим прибегают к столь же верному средству лишения его жизни, как если бы его закололи кинжалом или поручили заколоть кинжалом кому-нибудь другому. Его смерть в такой же степени замышляется при применении первого, как и любого из остальных средств; и даже кажется, что в первом случае намерения еще более злобны, так как на него одного хотят возложить всю вину за собственную погибель.*

Те, кто трактовал об обязанностях (de Officiis), — Цицерон, св. Амвросий, Гроций, Опалений, Шаррок, Рахелий, Пуфендорф, равно как и казуисты, учили, что есть два случая, когда хранимую вещь не обязаны возвращать владельцу. Так, например, не должно возращать кинжал, если известно, что тот, кто отдал его на хранение, хочет пронзить им кого-либо. Представим, что я держу в своих руках смертоносную головешку, которой воспользуется мать Мелеагра, чтобы умертвить его, или держу заколдованный дротик, которым Кефал, не зная этого, воспользуется для умерщвления своей Прокрисы, или держу лошадей Тесея, которые разнесут его сына Ипполита. От меня требуют этих предметов, и я имею право отказаться их отдать, зная, как ими воспользуются. Но что будет, если законный судья присудит мне возвратить все это, так как я не могу доказать ему, какие дурные последствия это может иметь, как мне известно? Может быть, и Аполлон наделил меня даром предвидения, как Кассандру, но с условием, чтобы мне никто не поверил? Итак, я буду вынужден возвратить предметы, не имея возможности отказаться от этого без опасности для себя; таким образом, я буду не в состоянии уклониться от способствования злу. Другое сравнение: Юпитер обещает Семеле оказать милость, какую у него просят, например дать солнце Фаэтону, Купидона Психее. Произносится клятва Стиксом,

Di cujus jurare timent et fallere Numen [9].

Хотелось бы, но уже поздно остановить просьбу, уже наполовину услышанную.

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras [10].

Хотелось бы уговорить просящего отказаться от своей просьбы, тщетно предостерегая его; но он настаивает, говоря: вы даете клятвы лишь для того, чтобы не исполнить их?

Закон Стикса неизменен: ему надо подчиниться. Если сделали ошибку, дав клятву, то, не сдержав ее, сделают

еще большую ошибку; надо исполнить обещание, как бы ни было опасно оно для того, кто потребовал его исполнить; еще более опасно для вас будет, если вы не исполните своего обещания. Мне кажется, мораль этих вымыслов показывает, что высшая необходимость может принуждать нас к допущению зла. Бог поистине не имеет судьи, который принудил бы его предоставлять то, что может быть превращено во зло; он не Юпитер, боящийся Стикса. Но его собственная мудрость есть самый могущественный судья, какого только можно отыскать; его решения не подлежат обжалованию: они суть определения судеб. Вечные истины — предмет его мудрости — более неизменны, чем Стикс. Эти законы не принуждают этого судью; но они более сильны, потому что убеждают его. Мудрость указывает Богу наилучшее употребление, какое только можно сделать из его благости; вытекающее отсюда зло есть неизбежное следствие наилучшего. Скажу даже нечто более поразительное: допускать зло, как допускает его Бог,— это значит проявлять наибольшую доброту.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus [11].

Надо быть совсем несмышленым, чтобы сказать после этого, что более зловредно возлагать на кого-либо всю вину за его погибель. Когда Бог возлагает на кого-либо эту вину, то вина лежит на погибающем до его существования; она была в идее чистой возможности, до решения Бога о его существовании. Можно ли возложить ее на другого? Этим сказано все.

122. VII. *Истинный благодетель дарит, не откладывая; он не допускает, чтобы полюбившиеся ему переносили продолжительные страдания из-за отсутствия благ, которые он без всяких затруднений и неудобств мог дать им с самого начала. Если его ограниченные силы не позволяют ему делать добро, не примешивая к нему боль или еще какое-нибудь зло, то он его и делает* (см. «Исторический и критический словарь», второе издание, с. 2261), *но только с сожалением, и никогда не прибегает к этому способу принести пользу, когда он может сделать это, не примешивая к своим благодеяниям никакого зла. Если бы пользу, какую могли бы извлечь из того зла, которое он причинил бы, так же легко можно было получить из одного лишь добра, то он пошел бы этим прямым путем, минуя окольный путь от зла к добру. И если он осыпает когонибудь сокровищами и почестями, то не имеет намерения*

дать ему наслаждаться этими благами, чтобы после тем чувствительнее наказать его их потерей, чем больше он к ним привыкает, и таким образом сделать его несчастнее человека, который всегда был лишен этих благ. Ей-ей, ради такой цели злое существо стало бы осыпать благодеяниями своих заклятых врагов! Здесь можно привести следующий отрывок из Аристотеля (см. его «Риторику», кн. I, гл. 23, p. m. 446). οἷον εἰ δοίη ἄν τις τινι, ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ ὅθεν καὶ τοῦτ᾽ εἴρηται,

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ᾽ εὐνοίαν φέρων
Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ᾽, ἀλλ᾽ ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

Id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore [12]. Unde etiam illud est dictum:

Bona magna multis non amicus dat Deus
Insigniore ut rursus his privet malo [13].

Почти все эти возражения основываются на одном и том же софизме; они изменяют или искажают факт, они говорят о предметах только наполовину. Бог заботится о людях, он любит человеческий род, он желает ему блага; нет ничего вернее этого. Тем не менее он допускает падение людей, он часто допускает их погибель, он дарует им блага, которые их губят; и если он делает некоторых счастливыми, то после того, как они перенесли свои скорби. Где же его любовь, где его благость или даже где его могущество? Пустые возражения, умалчивающие о главном, скрывающие то, что здесь речь идет о Боге. Кажется, будто говорят о матери, опекуне, воспитателе, вся забота которых простирается на воспитание, сохранение и благосостояние только одного известного лица и которые не исполняют своего долга. Бог же заботится обо всем универсуме; он не пренебрегает ничем, он избирает безусловно наилучшее. Если кто-либо и при этом становится дурным и несчастным, то это уж его дело. Говорят, что Бог может даровать счастье всем: он может даровать это легко и быстро, не испытывая никакого затруднения, потому что он может все. Но должен ли? Так как он не делает этого, то это означает, что он и должен был поступить иначе. Заключать отсюда, что он не делает людей счастливыми и не творит благо с самого начала и не смешивая его со злом из нежелания или по причине слабости или же потому, что у него недостает доброй воли даровать людям

благо в чистом виде и полностью,— это означает сравнивать нашего истинного Бога с богом Геродота, исполненным зависти, или с демоном поэта (ямбические стихи которого приведены Аристотелем и выше переведены нами на латинский язык), дающим блага, чтобы лишением их поразить людей еще больше. Это означает насмешку над Богом из-за постоянного антропоморфизма; это уже представление о Боге как о человеке, который должен быть занят исключительно одним делом, который должен проявлять свою доброту только в отношении известных нам вещей и у которого недостает ни способностей, ни доброй воли. Но Бог не имеет в этом недостатка; он может даровать нам желаемые нами блага; он даже желает этого, говоря безотносительно; но он не должен делать этого предпочтительно перед другими благами, большими и им противоположными. Наконец, люди не вправе жаловаться на то, что обыкновенно достигают спасения только страданиями и неся крест Иисуса Христа; эти скорби делают избранных подражателями Господу и умножают их счастье.

123. VIII. *Величайшая и наиболее заслуженная слава, которую можно приобрести в качестве правителя, состоит в том, чтобы поддерживать среди своих подданных добродетель, порядок, мир, душевное спокойствие. Та слава, которая опирается на несчастье, может быть только ложной славой.*

Если бы мы знали град Божий таким, каков он на самом деле, то мы увидели бы, что он есть совершеннейший из всех воображаемых нами; что добродетель и счастье господствуют там, насколько это возможно по законам наилучшего; что грех и страдания (которых не позволили всецело исключить из природы вещей причины высшего порядка) — ничто по сравнению с благами и даже служат большему благу. Итак, если эти страдания должны существовать, то надо, чтобы кто-то был их предметом; именно мы и есть этот кто-то. Если бы это были другие, то разве зло было бы другим по своему виду? Или, скорее, разве эти другие не были бы тем, что обозначают словом «мы»? Если Бог приобретает некоторую славу тем, что зло служит достижению большего добра, то он должен приобретать ее. Таким образом, это не есть уже ложная слава, подобная славе государя, который разрушает свое государство, чтобы приобрести славу его восстановителя.

124. IX. *Величайшую любовь к добродетели проявляет только тот правитель, который делает все, что в его силах, чтобы добродетель всегда проводилась в жизнь без примеси греха. Если же для него легко дать своим подданным это счастье, а он позволяет возникнуть греху, намереваясь покарать его только после долгого претерпевания, то его любовь к добродетели не есть величайшая, какую только можно себе представить, и, следовательно, не бесконечная.*

Я не дошел еще и до половины девятнадцати положений, а уже утомился опровергать одно и то же возражение и всегда отвечать на одно и то же. Г-н Бейль без надобности умножает свои пресловутые положения, противоположные нашим убеждениям. Когда разъединяют соединенные предметы, когда отделяют части от целого, род человеческий от универсума, одни божественные свойства от других, могущество от мудрости, тогда позволительно сказать, будто Бог *может сделать,* чтобы добродетель существовала в мире без всякой примеси порока, и даже будто он может сделать это *легко.* Но поскольку он допустил существование греха, необходимо, чтобы миропорядок, находящийся в преимущественном положении по отношению ко всякому прочему порядку, потребовал его. Надо думать, что не было возможности поступить иначе, ибо не было возможности поступить лучше. Это есть гипотетическая, или моральная, необходимость, которая, будучи противоположна свободе, есть следствие его выбора. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credentum est [14]. Но здесь возражают, что любовь Божия к добродетели не есть поэтому величайшая, какую только можно себе представить, что она не есть *бесконечная.* Я уже ответил на это, когда рассматривал второе положение, сказав, что любовь Бога к сотворенным вещам соответствует их достоинствам. Добродетель есть наиболее благородное качество сотворенных вещей; но она не есть единственное прекрасное качество созданий; существует еще бесчисленное множество других качеств, к которым у Бога есть склонность. Из всех его склонностей вытекает наибольшее возможное количество добра; если бы существовала только добродетель и если бы существовали только разумные создания, тогда было бы меньше добра. Мидас был бы менее богатым, если бы он владел только золотом. Я не говорю уже о том, что благоразумие требует разнообразия. Исключительное умножение одних и тех же вещей, как бы они ни были ценны, было бы излишеством,

было бы бедностью. Иметь в своей библиотеке тысячу книг Вергилия, хорошо переплетенных, всегда петь арии из оперы Кадмуса и Гермиона, разбить все фарфоровые предметы из желания иметь только золотые чаши, носить только бриллиантовые пуговицы, есть только куропаток, пить только венгерское и сирийское вино — назовут ли это разумным? Природа нуждается в животных, растениях, в неодушевленных предметах; в этих неразумных созданиях обнаруживаются чудеса, служащие упрочению разума. Что делало бы разумное создание, если бы не было неразумных вещей? О чем бы оно думало, если бы не было ни движения, ни материи, ни чувств? Если бы оно обладало отчетливыми мыслями, то оно было бы Богом, его мудрость была бы безграничной; такие выводы следуют из моих положений. Если есть смесь неясных мыслей, то есть и чувства, и материя. Ибо эти неясные мысли проистекают из соотношения всех вещей между собой соответственно длительности и протяженности. Вот почему согласно моей философии нет такого разумного создания, которое не имело бы некоторого органического тела, и такого несотворенного духа, который был бы полностью отрешен от материи. Но эти органические тела не менее различаются своими совершенствами, нежели души, которым они принадлежат. Таким образом, если согласно с божественной мудростью нужен мир тел, мир субстанций, способных к восприятиям, но неспособных к разуму; если, наконец, из всех возможных вещей надлежало избрать то, что в совокупности производило наилучшее действие, и порок вторгся в мир именно через эту дверь, то Бог не был бы совершенно благим, совершенно мудрым, если бы он изгнал отсюда порок.

125. X. *Величайшую ненависть ко греху всегда проявляет не тот, кто позволяет, чтобы грех господствовал продолжительное время, и только потом карает за него, но тот, кто искореняет грех еще до его возникновения, т. е. препятствует его появлению. Например, король, так превосходно устроивший свои финансы, что у него никогда не бывает хищений, проявляет бо́льшую ненависть к несправедливости своих финансовых деятелей, чем если бы он велел их повесить только после продолжительного терпеливого наблюдения, как они сосут кровь его подданных.*

Всегда одна и та же песня, один и тот же чистейший антропоморфизм. Обычно король не должен иметь на сердце своем иной заботы, кроме как оберегать подданных от угнетения. Одна из величайших забот его состоит в приведении в порядок финансов. Тем не менее бывают случаи, когда он обязан терпеть порок и беспорядки. Он предпринимает большую войну, он чувствует себя обессиленным, у него нет выбора в отношении генералов, он должен щадить тех, которых имеет и которые пользуются большим авторитетом среди солдат, как, например, Браччио, Сфорца, Валленштейн. У него не хватает денег на настоятельнейшие нужды; надо обратиться к крупным финансовым деятелям, имеющим твердый кредит, и в то же время надо быть снисходительным к их злоупотреблениям. Верно, что эта несчастная необходимость чаще всего проистекает из предшествующих ошибок. Но всего этого нельзя сказать в отношении Бога; он ни в ком не нуждается; он не допускает никакой ошибки; он делает всегда наилучшее. Даже нельзя желать, чтобы вещи были лучше, когда их понимают, и было бы погрешностью со стороны творца всех вещей, если бы он возжелал исключить существующий при них порок. Это состояние совершеннейшего царствования, когда желают и достигают добра столько, сколько это возможно, когда самое зло служит достижению величайшего блага,— может ли оно быть сравнимо с состоянием государя, дела которого расстроены и который спасается как может? Или с тем государем, который благоприятствует угнетению, чтобы потом наказать его, и радуется, когда видит маленьких людей в нищете, а великих на эшафоте?

126. XI. *Пекущийся об интересах добродетели и благе своих подданных правитель употребляет все усилия, чтобы они никогда не преступали ее законов, и если он бывает вынужден наказывать их за непослушание, то делает это, чтобы исцелить их от склонности ко злу и восстановить в их душах прочную и надежную склонность к добру, но вовсе не потому, что у него было желание наказанием преступления укрепить их склонность ко злу.*

Для совершенствования человека Бог делает все, что следует, и даже все, что может, если только это не противоречит должному. Самая обычная цель наказания — исправление; но она не единственная, и не всегда она ставится. Выше я сказал об этом несколько слов. Первородный грех, делающий людей склонными ко злу, не есть простое наказание первого греха: он является его естественным следствием. Я также сказал об этом не-

сколько слов, делая свои замечания на четвертое теологическое возражение. Это то же, что пьянство, которое, будучи наказанием за излишнее питье, в то же время есть естественное последствие, легко приводящее к новым грехам.

127. XII. *Если допускают зло, которому все же можно было помешать, то не заботятся о том, совершится оно или не совершится, или даже желают, чтобы оно совершилось.*

Отнюдь нет. Как часто люди допускают зло, которому могли бы помешать, если бы приложили к этому все свои усилия! Но другие заботы, более настоятельные, препятствуют им в этом. Редко заботятся о приведении в порядок находящейся в обращении монеты, когда несут на своих плечах тяжесть большой войны. То, что сделал английский парламент в этом отношении еще до Рисвикского мира, достойно скорее похвалы, чем подражания. Но можно ли отсюда вывести заключение, что государство не обращает внимания на этот беспорядок или даже что оно желает его? Бог же имеет более основательную и более вескую причину для допущения зла. Он не только извлекает из него наибольшие блага — зло оказывается связанным с величайшими из всех возможных благ, так что было бы несовершенством, если бы Бог не допустил зла.

128. XIII. *Большая ошибка с стороны правителя, если его не заботит, порядок или смута царит в его владениях. Его ошибка тем больше, если он желает, чтобы в его государстве были беспорядки. Если он тайными и окольными, но безошибочными путями вызывает в своем государстве мятеж, приводящий его на край гибели, чтобы приобрести себе потом в глазах всего света славу, что он обладает доблестью и умом, необходимыми для спасения большого государства, близкого к гибели, то его образ действий весьма жалок. Но если он возбуждает этот мятеж потому, что в его распоряжении нет другого средства спасти своих подданных от полной гибели и укрепить благосостояние своего народа на новых основаниях на много столетий вперед, то хотя люди и будут сетовать на эту злую необходимость* (см. сказанное выше о силе необходимости, § 20, 22, 121), *но они будут восхвалять его за то, как он сумел ею воспользоваться.*

Это и многие другие приведенные здесь положения неприменимы к управлению Божию. Не говоря уже о том, что слишком невелика та часть его царства, на беспорядки в которой нам указывают, ложно то, будто он не обращает

внимания на зло, будто он желает его, будто он позволяет ему возникать, с тем чтобы приобрести славу победой над ним. Бог желает порядка и блага; но случается иногда, что то, что есть беспорядок в отдельной части, является порядком в целом. Я приводил уже следующую аксиому права: «Incivile est nisi tota lege inspecta judicare» [15]. Допущение зла происходит из какой-то моральной необходимости: «Бог побуждается к этому своей мудростью и благостью; это *счастливая необходимость,* между тем как та, перед которой оказывается государь в приведенных выше примерах, *несчастна.* Положение этого государя есть самое ненормальное; между тем управление Божие есть наилучшее состояние из всех возможных.

129. XIV. *Допущение зла простительно только в том случае, если его нельзя предотвратить, не вызывая еще большего зла, но ни в коем случае непростительно, если под рукой имеются самые действенные средства как против этого зла, так и против всех других бед, которые могли бы возникнуть вследствие его подавления.*

Положение верное, но оно не может быть применено к управлению Божию. Высочайший разум обязывает допустить зло. Если бы Бог избирал не то, что было бы во всех отношениях и в абсолютном смысле наилучшим, то это было бы величайшим злом по сравнению со всеми частными проявлениями зла, которые можно было бы предотвратить этим средством. Этот дурной выбор извратил бы его мудрость и его благость.

130. XV. *Бесконечно могущественное существо, создатель материи и духов, делает с этой материей и этими духами все, что только пожелает. Нет такого движения, такого положения, такого образа, которых не могло бы придать его всемогущество материи, нет таких мыслей, которых он не мог бы сообщить духам. Следовательно, если это существо допускает физическое или моральное зло, то это происходит не потому, что без этого зла было бы совершенно неизбежно другое, еще большее физическое или моральное зло. Все доказательства необходимости смешивать добро со злом, опирающиеся на ограниченность сил творящего добро, в отношении этого существа отпадают.*

Верно то, что Бог творит из материи и духов все, что пожелает; но он, как хороший ваятель из куска мрамора, творит только наилучшее и наилучшим образом. Бог творит из материи прекраснейшую из всех возможных машин, а из духов — прекраснейший из всех мыслимых

образов правления; а превыше всего этого он устанавливает для их единства совершеннейшую из всех гармоний, согласно с изложенной мною системой. Итак, поскольку физическое и моральное зло существует в его совершеннейшем создании, то отсюда должно заключить (вопреки тому, что г-н Бейль здесь утверждает), что *без этого было бы совершенно неизбежно* еще большее зло. Это большее зло означало бы, что Бог намеренно избирает зло, как если бы он избрал не то, что действительно создал. Верно то, что Бог беспредельно могуществен, но его могущество неопределенно; в соединении же с благостью и мудростью оно определяется к совершению одного только наилучшего. В другом месте г-н Бейль делает еще одно возражение, ему одному принадлежащее, которое он выводит из воззрений современных картезианцев, утверждающих, что Бог мог даровать душам мысли, какие ему угодно, не ставя их мышление ни в какую зависимость от тел; этим средством можно избавить души от многих зол, проистекающих единственно из телесных расстройств. Об этом я скажу ниже, а пока ограничусь только замечанием, что Бог не мог установить систему, плохо согласованную и полную несоответствий. Природа души такова, что она частично представляет тела.

131. XVI. *Ты в равной мере являешься причиной какого-либо события независимо от того, вызываешь ли ты его моральными средствами или физическими. Государственный министр, который, не выходя из своего кабинета, только благодаря тому, что он умеет пользоваться страстями заговорщиков, нарушает все планы заговора, в такой же степени является причиной пресечения их козней, как если бы он пресек их насильственными действиями.*

Я не могу ничего возразить против этого положения. Зло всегда приписывают моральным причинам и никогда — физическим. Замечу только, что если бы я не мог помешать греху другого человека иначе, как только посредством допущения своего собственного греха, то я имел бы основание допустить его, и я не был бы ни соучастником, ни моральной причиной его. В Боге всякое несовершенство было бы грехом, и даже больше, чем грехом, ибо оно уничтожало бы его божественность. И для него было бы величайшим несовершенством, если бы он не мог избирать наилучшее. Я уже говорил об этом несколько раз. В этом случае Бог предотвратил бы грех посредством того, что было бы хуже всякого греха.

132. XVII. *Одно и то же, употребить ли необходимую причину или свободную причину, если выбрать именно те моменты, когда она, как наверняка известно, определена. Если я предполагаю, что порох имеет свойство вспыхивать или не вспыхивать, когда он соприкасается с огнем, и если я определенно знаю, что порох будет расположен воспламениться в восемь часов утра, то я в такой же мере стану причиной его следствий, если в этот час поднесу огонь к пороху, в какой я был бы их причиной в предположении, что порох является необходимой причиной. Ибо по отношению ко мне порох уже не был бы свободной причиной; я имел бы с ним дело в тот момент, когда, как я знаю, он производит действие своей собственной силой. Невозможно, чтобы существо было свободно или безразлично в отношении того, к чему оно уже определено, и относительно времени, когда оно определено. Все, что существует, существует неизбежно, пока оно существует.* (Τὸ εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὺ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, esse. Arist. de interpret. cap. 9 [16]. *Номиналисты принимали правило Аристотеля. Скот и многие другие схоластики, кажется, отвергали его, но в основе их различений лежит одно и то же. См. у коимбрских иезуитов* [17] *об этом месте Аристотеля, с. 880 и следующие.*)

Это положение тоже может быть принято; я хотел бы только изменить несколько выражений; я вовсе не отождествляю слова «свободный» и «безразличный», но я и не противопоставляю слова «свободный» и «определенный». Люди не обладают полным безразличием в смысле безразличия равновесия; они всегда больше склоняются и, следовательно, более определяются к одной стороне, чем к другой, но никогда не испытывают необходимости в отношении того, что делают. Я подразумеваю здесь *абсолютную* и *метафизическую необходимость*, ибо надо признать, что Бог, равно как и мудрец, моральной необходимостью определяет себя к наилучшему. Надо признать также, что существует необходимость выбора в силу гипотетической необходимости. Когда делают выбор теперь или даже сделали его прежде, в этом есть необходимость даже в силу истинности появления будущего, которое осуществится. Эти гипотетические необходимости делу не мешают. Я достаточно говорил об этом выше.

133. XVIII. *Если многочисленный народ виновен в мятеже, то ни в коем случае нельзя назвать милосердным поступком, если простят одну стотысячную часть населения, а весь остальной народ казнят, не пощадив даже грудных младенцев.*

По-видимому, этим хотят сказать, что осужденных во сто раз больше, чем спасенных, и что умершие без крещения дети тоже принадлежат к числу осужденных. Я не согласен ни с тем, ни с другим, и в особенности я не согласен с осуждением этих детей. Я говорил об этом выше. Г-н Бейль высказывает то же возражение в другом месте («твет на вопросы провинциала», гл. 178, с. 1223 т. 3). *Мы ясно видим,* говорит он, *что государь, желающий проявить справедливость и милосердие во время мятежа в каком-либо городе, должен ограничиться наказанием только небольшого числа мятежников и даровать прощение всем остальным; ибо если число подвергаемых наказанию будет относиться к числу помилованных, как тысяча к одному, то государя нельзя признать снисходительным и его признают жестоким. Несомненно также, что его признают гнусным тираном, если он станет избирать продолжительные наказания и не будет проливать кровь только вследствие убеждения, что смерть предпочитают несчастной жизни, и если, наконец, главной причиной его жестокости является жажда мщения в отношении почти всех возмутившихся, а не желание служить общественному благу. Обыкновенно думают, что злодеи, подвергшиеся казни, вполне искупают свою вину потерей жизни, и народ не требует большего и негодует на неловких палачей. Народ побивает камнями тех палачей, которые намеренно наносят несколько ударов топором; и судьи, присутствующие при подобной казни, находятся в опасности, если о них думают, что они забавляются этими неловкостями палачей и тайно поощряют их к этому.* (Заметьте, что это не должно понимать как общее утверждение в строгом смысле. Бывают случаи, когда народ одобряет медленное сожжение огнем известных преступников, как, например, когда Франциск I умертвил подобным образом нескольких лиц, обвиненных в ереси на основании пресловутых плакард 1534 года. Народ не оказал также никакого сострадания к Равайяку, который был подвергнут многим страшным мучениям. См. «Французский Меркурий», т. I, fol. m. 455 и далее. См. также у Пьера Матьё в его «Истории смерти Генриха IV» и не забудьте также

сказанного им, с.m., т. 99, о том, чтó думали судьи относительно казни этого отцеубийцы.) *Наконец, в высшей степени замечательно, что государи, следовавшие святому Павлу, т. е. желавшие смертной казни всем осужденным на вечную смерть, были признаны врагами рода человеческого и разрушителями общества. Неоспоримо, что их законы, будучи далекими от цели законодателей — сохранить общество, причиняли обществу полнейшее разорение* (прибавьте к этому следующие слова Плиния-младшего, epist. 22, lib. 8: «Mandemus memoriae quod vir mitissimus, et ob hoc quoque maximus, Thrasea crebro dicere solebat, qui vitia odit, homines odit» [18]). Он добавляет, что о законах Дракона, афинского законодателя, говорили, что они написаны не чернилами, а кровью, так как они всякое преступление подвергали высшему наказанию и осуждение было бесконечно бóльшим наказанием, чем смерть. Но надо помнить, что осуждение есть следствие греха, и я однажды отвечал другу, который указывал на несоответствие между вечным наказанием и средним преступлением,— и я отвечал ему, что в том нет несправедливости, когда продолжение наказания есть только следствие продолжения греха; но об этом я скажу несколько ниже. Что же касается числа осужденных, которое несравненно больше числа спасаемых, то это не препятствует тому, чтобы в универсуме число блаженных созданий бесконечно превосходило число несчастных. Пример государя, который наказывает только зачинщиков мятежа, или пример военачальника, который подвергает наказанию каждого десятого в полку, не находят здесь применения. Собственный интерес государя и военачальника заставляет простить виновных, хотя бы виновные и оставались дурными; Бог же прощает только тех, которые становятся лучше; он может их отличить, и эта строгость более сообразна с совершенной справедливостью. Но если кто-нибудь спросит, почему Бог не дарует всем благодати обращения, то этот вопрос ведет к другому вопросу, не имеющему никакого отношения к настоящему рассуждению. Мы уже до некоторой степени ответили на него — не с тем, чтобы изложить божественные причины, а с тем, чтобы показать, что у Бога нет недостатка в них и что, наоборот, у него нет веских противоположных причин. Наконец, мы знаем, что иногда разрушаются целые города и жителей истребляют мечом, чтобы устрашить других. Это может служить к предотвращению великой войны или бунта, и это значит

щадить кровь, проливая ее; в этом вовсе нет казни каждого десятого человека. По правде, мы не можем утверждать, что злые люди на земном шаре наказываются столь строго для устрашения обитателей других планет и для совершенствования их; но многие другие основания всемирной гармонии, о которых мы ничего не знаем, ибо мы не знаем ни обширности града Божия, ни формы всеобщей республики духов, равно как и всего строения тел, могут производить то же самое действие.

134. XIX. *Если врач из многих лекарств, способных исцелить болезнь, среди которых есть несколько таких, о которых он наверное знает, что пациент примет их с удовольствием, выберет как раз то лекарство, о котором он также наверное знает, что пациент не примет его, то он может сколько угодно просить и убеждать пациента не отвергать этого средства; несмотря на это, есть все основания думать, что у него нет серьезного желания вылечить больного, ибо если бы он в самом деле желал выздоровления пациента, то выбирал бы те лекарства, о которых он знает, что больной примет их весьма охотно. Если же он, кроме того, знает, что отказ от предложенного целительного средства будет иметь смертельный исход, то нельзя не утверждать, что, несмотря на все свои просьбы и увещевания, он желает смерти больного.*

Бог желает спасти всех людей; это значит, что он спас бы их, если бы сами люди не препятствовали этому и не отказывались принять его благодать; но он не должен и по требованию своего разума не обязан всегда превозмогать их дурную волю. Тем не менее он иногда делает это, когда высшие причины это допускают и когда его последующая и решающая воля, вытекающая из всех его оснований, приводит к избранию известного числа людей. Он дарует свою помощь всем людям для их обращения и утверждения, и эта помощь достаточна для тех, кто имеет добрую волю; но люди не всегда бывают достойны того, чтобы даровать им эту волю. Они обретают добрую волю или посредством особой помощи, или посредством обстоятельств, делающих успешной общую помощь. Бог не может не предлагать еще и другие средства, хотя и знает, что от них откажутся и через это сделаются еще более виновными; но разве желательно, чтобы Бог стал несправедливым для того, чтобы человек был менее виновным? Мы не говорим уже о том, что благодать, не спасающая какого-либо одного человека, может спасти другого и всег-

да служит выражением совершенства замысла Божия, наилучшего из всех возможных. Неужели Бог не должен посылать дождя только потому, что есть места, где дождь вреден? Неужели солнце не должно лить света столько, сколько необходимо для всех, только потому, что существуют местности, очень сильно высыхающие от этого? Наконец, все приводимые г-ном Бейлем в указанных местах сравнения с врачом, благодетелем, государственным министром, государем звучат убедительно только потому, что известны их обязанности, а равно и то, что может и должно быть предметом их забот; у них почти что нет другого дела, хотя они часто уклоняются от него по небрежности или по злому умыслу. Предмет же Бога есть нечто бесконечное, его заботы объемлют универсум; то, что мы знаем об этом, почти ничтожно; а между тем мы хотим измерить его мудрость и его благость па основании известного нам — какая дерзость или, скорее, какое безумие! Возражения г-на Бейля предполагают ошибочные действия Бога, но смешно думать, что можно правильно судить, когда неизвестен сам факт. Когда восклицают вместе со св. Павлом: «O, Altitudo Divitiarum et Sapientiae!» [19] — это не значит, что отказываются от разума; это скорее значит, что пользуются основаниями, известными нам, потому что они говорят нам о беспредельности Божией, о которой говорит апостол; это значит признать свое незнание фактов,— признать, прежде чем увидеть, что Бог творит все наилучшее сообразно с бесконечной мудростью, управляющей его действиями. Верно, что относительно этого у нас уже есть доказательства и опыты перед глазами, когда в деяниях Божиих мы видим нечто совершенно законченное само по себе и как бы обособленное среди всего сотворенного Богом. Таково целое, созданное, так сказать, рукою Бога — растение, животное, человек. И мы не можем вдоволь надивиться красоте и искусности их устройства. Но когда мы видим какую-то разломанную кость, какой-то кусочек тела животного, стебелек растения, то они представляются беспорядочными, по крайней мере если их рассматривает не отменный анатом; да и он не узнает в них ничего, если не видел прежде подобных кусочков, соединенных со своим целым. То же и с управлением Божиим; все, что мы знаем о нем до сих пор, не настолько большая часть, чтобы по ней распознать красоту и порядок всего. Таким образом, сама природа вещей показывает, что тот порядок царства Божия, которого мы

еще не знаем здесь, на земле, должен быть предметом нашей веры, нашей надежды и нашего упования на Бога. Если же есть люди, думающие иначе, тем хуже для них; это люди, недовольные в том царстве, которое есть наилучшее и наибольшее из всех монархий; они поступают несправедливо, не пользуясь дарованными им образцами мудрости и бесконечной благости Божией, чтобы признать его не только удивительным, но еще и достойным любви превыше всех вещей.

135. Надеюсь, все, что содержится в рассмотренных нами девятнадцати возражениях г-на Бейля, не осталось без надлежащего ответа. По-видимому, г-н Бейль часто размышлял об этом предмете прежде и здесь изложил относительно моральной причины морального зла лишь то, что признал наиболее сильным. Тем не менее в его сочинениях то там, то здесь можно найти многие места, которые нехорошо было бы обойти молчанием. Он часто преувеличивает затруднение, по его мнению, возникающее в том случае, когда хотят совершенно освободить Бога от соучастия в грехе. Он замечает («Ответ на вопросы провинциала», гл. 161, с. 1024), что Молина, если бы он согласовал свободу с предвидением, не согласовал бы благости и святости Бога с грехом. Он восхваляет искренность тех, кто открыто признается (как это сделал Пискатор), что все в конце концов должно быть сведено к воле Божией, и кто утверждает, что Бог не перестал бы быть справедливым, если бы он был и виновником греха, если бы он даже осуждал невинных. С другой стороны, или в других местах, он, кажется, слишком хвалит мнения тех, кто защищает благость Бога в ущерб его величию, как это сделал Плутарх в своей книге против стоиков. «Разумнее,— говорит он,— было бы утверждать (вместе с эпикурейцами), что бесчисленные частицы (или атомы, беспорядочно носящиеся в беспредельном пространстве) своей силой одержали верх над слабостью Юпитера и вопреки ему и вопреки его природе и его воле создали много дурного и неразумного, нежели соглашаться с тем, что Юпитер является виновником любого беспорядка и любых злодеяний». Все, что может быть сказано здесь за ту или другую партию — стоиков и эпикурейцев,— кажется, привело г-на Бейля к ἐπέχειν пирронистов, к воздержанию от суждения по отношению к разуму, поскольку он оставлял в стороне веру, которой он, по его словам, был искренне привержен.

136. Однако, продолжая свои же рассуждения, он как будто доходит до возобновления и оправдания воззрений последователей Мани, персидского еретика третьего христианского века, или некоего Павла, вождя манихеев в Армении в VII веке, давшего им наименование *павликиане*. Все эти еретики возобновляли учение древнего философа Верхней Азии, известного под именем Зороастра; он учил, что существуют два разумных начала всех вещей, из которых одно — доброе, а другое — злое. Учение это, перешедшее, может быть, от индийцев, среди которых есть определенное число людей, приверженных этому заблуждению, весьма способно прельщать человеческое невежество и суеверие, потому что множество варварских народов даже в Америке придерживаются подобного учения, не чувствуя философской необходимости. У славян, по Гельмольду, был *Zernebog*, т. е. черный бог. У греков и римлян при всей их мудрости был Вейовис, или анти-Юпитер, иначе называемый Плутоном, равно как и множество других злых божеств. Богиня Немезида находила удовольствие, унижая тех, кто был очень счастлив; и Геродот в некоторых местах дает понять, что, по его мнению, божество завистливо, что, однако же, совершенно не согласуется с учением о двух началах.

137. Плутарх в своем сочинении об Исиде и Осирисе не знает более древнего автора, сообщавшего о них, чем Зороастр-Маг, как он его называет. Трогус, или Юстин, делает из него царя бактриан, побежденного Ниной, или Семирамидой; он приписывает ему знание астрономии и изобретение магии; но эта магия была, по-видимому, религией почитателей огня, и, кажется, огнепоклонники признавали свет или теплоту добрым началом; Зороастр же присоединил к нему злое начало — темноту, мрак и холод. Плиний приводит свидетельство некоего Гермиппа, толкователя книги Зороастра, который представляет учеником Зороастра в магическом искусстве какого-то человека по имени Азонас, если только это имя не искаженное имя Оромаза, о котором мы будем говорить в дальнейшем и которого Платон в своем «Алкивиаде» признает отцом Зороастра. Нынешние восточные народы называют *Зердустом* того, кого греки называли Зороастром; его ставят в соответствие с Меркурием, потому что среда (Mercredi) у некоторых народов ведет свое название от него. Трудно выяснить его историю и время, когда он жил. Свида представляет его жившим за 500 лет до взятия Трои; более

древние авторы, по сообщениям Плиния и Плутарха, удесятеряют число лет. Но Ксанф Лидийский (в предисловии Диогена Лаэрция) признает, что он жил только за 600 лет до похода Ксеркса. Платон поясняет в том же месте, как замечает г-н Бейль, что магия Зороастра состояла не в чем ином, как в изучении религии. Г-н Гид в своей книге о религии древних персов старается очистить и оправдать эту магию от обвинения не только в безбожии, но даже и в идолопоклонстве. Культ огня был принят у персов и у халдеев; полагают, что Авраам, уходя из Ура в Халдею, оставил его. Митра был Солнцем, и Солнце было богом у персов; по свидетельству Овидия, ему приносили в жертву лошадей:

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo [20].

Но г-н Гид полагает, что эти народы использовали в своем культе солнце и огонь как символы божества. Может быть, надо, как и в других случаях, проводить различие между мудрецами и народом. В удивительных развалинах Персеполя, или Чельминаара (что означает «сорок колонн»), есть скульптурное изображение их церемоний. Один голландский посланник при помощи одного живописца, потратившего на это много времени, срисовал их с большими изъянами. Не знаю, по какой случайности картины попали в руки г-на Шардена, известного путешественника, как он сам об этом рассказывает; было бы жаль, если бы картины потерялись. Эти развалины — самые древние и самые прекрасные памятники на земле; и я удивляюсь, что в столь любознательное время, как наше, ими так мало интересуются.

138. Древние греки и нынешние восточные народы говорят, что Зороастр называл доброго бога *Оромазом* или лучше — *Ормуздом*, а злого бога — *Ариманом*. То, что великие владыки Верхней Азии носили название *Гормиздов* и что Ирмин или Гермин — имя кельто-скифского, т. е. германского, бога или древнего героя, натолкнуло меня на мысль, что этот Ариман или Ирмин мог быть великим и очень древним завоевателем, пришедшим с запада, как впоследствии Чингисхан и Тамерлан были завоевателями, пришедшими с востока. Таким образом, Ариман вышел с северо-запада, т. е. из Германии и Сарматии, и, пройдя земли аланов и массагетов, вторгся в государство Гормизда, великого царя Верхней Азии, подобно тому

как позднее другой скиф, по свидетельству Геродота, сделал то же во времена Сиаксара, мидийского царя. Монарх, царствовавший над цивилизованными народами и трудившийся ради защиты их от варваров, признан потомством тех же народов добрым богом; а виновник опустошений стал символом злого начала; нет ничего естественнее этого. Как видно из самой этой мифологии, два названных государя долго воевали, но никто из них не стал победителем. Таким образом о них обоих сохранилось воспоминание как о двух началах, поделивших власть над миром, согласно гипотезе, приписываемой Зороастру.

139. Остается доказать, что древний германский бог или герой германцев назывался Германом, Ариманом или Ирмином. Тацит свидетельствует, что три народа, составляющие Германию: ингевоны, истевоны и герминоны или гермионы — получили свое название от имен трех сыновей Маннуса. Правда ли это или нет, во всяком случае это показывает, что существовал герой по имени Гермин, о котором говорят, что по его имени названы герминоны. *Герминоны, герменны, гермундуры* — это одно и то же название и означает «солдат». Даже в позднейшей истории *ариманы* были viri militares, и в Ломбардском царстве существовало feudum Arimandiae [21].

140. Я уже показал в другом месте, что, по-видимому, имя части Германии было отнесено ко всей Германии, и от этих *гермионов*, или *гермундуров*, все тевтонские племена были названы *германнами* (Hermanni) или *германцами* (Germani); потому что различие между этими двумя словами заключается только в силе придыхания; так различается начало латинского слова Germani и испанского Hermanos или латинского Gammarus и нижненемецкого Hummer (что означает «морской рак»). Часто случается, что имя некоторой части народа дают всему народу, как все *германцы* назывались у французов *аллеманами*, хотя это имя, согласно с древним употреблением, принадлежало только швабам и швейцарцам. И хотя Тациту не было в точности известно происхождение имени германцев, но и он говорит нечто подтверждающее мое мнение, когда замечает, что это имя выражает страх и дано им по причине страха, ob metum. Оно означает военного человека, а Heer, Hari — армию, откуда происходит Hariban или возглас Haro, т. е. общее приказание находиться при армии, что переделали в Arriere-ban [22]. Итак, Hariman или Ariman, German, Guerre-man означает «воин». Ибо

как Hari, Heer означает «армия», так Wehr означает «оружие», wehren — «сражаться», «воевать»; слово guerre, guerra происходит, вне всякого сомнения, из того же источника. Я уже сказал о feudum Arimandiae, и не только название гермионов или герменов не выражало ничего другого, но и древний Герман, представляемый сыном Маннуса, по-видимому, получил это имя как воин (guerrier) по преимуществу.

141. И не только данный отрывок из Тацита указывает нам на этого бога или героя; мы не можем сомневаться, что одно из этих имен существовало и у самих этих народов; потому что Карл Великий нашел и разрушил вблизи Везера колонну, называвшуюся Irmin-Sul и поставленную в честь этого бога. Присоединяя это к свидетельству Тацита, мы уже можем думать, что этим богом был не знаменитый Арминий, враг римлян, но более великий и более древний герой, к которому относился этот культ. Арминий носил то же имя, что и те, которые ныне носят имя Герман. Арминий не был ни достаточно великим, ни достаточно счастливым, ни достаточно известным во всей Германии, чтобы удостоиться чести общепринятого культа, существовавшего даже у отдаленных народов, например у саксонцев, которые пришли на землю херусков спустя много времени после него. И наш Арминий, почитаемый у азиатских народов злым богом,— еще одно свидетельство в пользу моего мнения. Ибо в таких вопросах одни предположения подтверждаются другими без всякого логического круга, если их основания ведут к одной и той же цели.

142. Невероятно, что Гермес (т. е. Меркурий) греков есть тот же Гермин или Ариман. Он мог почитаться изобретателем или покровителем искусств и установителем более цивилизованной жизни у своего народа и в странах, где он был владыкой, между тем как он же был признан виновником беспорядков у своих врагов. Кто знает, не доходил ли он до Египта, как скифы, преследовавшие Сесостриса, приближались и к этой стране? *Тевт, Менес* и *Гермес* были известны и почитаемы в Египте. Они могли происходить от *Туискона*, его сына *Манна* и *Германа*, тоже сына Маннуса, по генеалогии Тацита. *Менес* признается самым древним египетским царем, имя *Тевт* принадлежало у них Меркурию. По крайней мере Тевт или Туискон, от которого, по Тациту, происходят германцы и имя которого тевтоны, туисконцы (т. е. германцы) носят

еще и теперь,— то же самое, что и Тевтат, которого, по Лукану, почитали галлы и которого Цезарь принимает pro Dite Patre, за Плутона, по причине сходства его латинского названия с *Тевтом*, или *Туетом, Титаном, Теодоном,* что в древние времена означало людей, народ, а также выдающегося человека (как слово «барон») и, наконец, государя. Для всех этих значений есть авторитетные свидетельства, но сейчас нет необходимости на них останавливаться. Г-н Отто Шперлинг, который известен многими научными сочинениями и от которого ожидают еще много других, одно из своих рассуждений посвятил Тевтату, кельтскому богу. Несколько замечаний, которые я ему сделал, равно как и его ответ, помещены в «Литературных новостях Балтийского моря». Он несколько иначе, чем я, понимает следующее место у Лукана:

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis, Scythicae non mitior are Dianae [23].

Гезус, кажется, был богом войны, которого греки называли Аресом, а древние германцы — Эрихом, от которого осталось название Erich-tag, вторник. Буквы R и S одного и того же порядка, легко заменяются одна другой, например: Moor и Moos, Geren и Gesen, Er war и Er was, Fer, Hierro, Eiron, Eisen. Item Papisius, Valesius, Fusius вместо Papirius, Valerius, Furius у древних римлян. Что же касается *Тарамиса*, или, может быть, *Тараниса*, то известно, что *Таран* был громом, или богом грома, у древних кельтов, у западных германцев он назывался *Тором*, откуда у англичан сохранилось название Thurs-day, четверг, diem Jovis [24]. Таким образом, в отрывке из Лукана говорится о том, что алтарь *Тарана*, кельтского бога, был не менее жесток, чем алтарь Дианы Тавридской, Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scythicae fuisse [25].

143. Возможно также и то, что было время, когда западные или кельтские государи были владыками Греции, Египта и значительной части Азии, и их культ остался в этих странах. Если мы вспомним, с какой быстротой гунны, сарацины и татары захватили большую часть нашего континента, то мы уже не будем этому удивляться; это же подтверждает и большое число согласующихся между собой слов в немецком и кельтском языках. Каллимах в своем гимне в честь Аполлона, кажется, дает понять, что кельты под предводительством своего Бренна, или вождя, разрушившие храм в Дельфах, были потомками

древних титанов, или исполинов, воевавших с Юпитером и другими богами, т. е. с государями Азии и Греции. Сам Юпитер мог происходить от титанов, или теодонов, т. е. от древних кельто-скифских государей, и с этим согласуется то, что говорит покойный аббат де Лашармуа в своем сочинении «О происхождении кельтов», хотя в этом сочинении излагаются и такие взгляды этого автора, которые не представляются мне правдоподобными, в особенности когда он исключает германцев из числа кельтов; он недостаточно хорошо помнит свидетельства древних и недостаточно осведомлен об отношении древнего галльского языка к германскому языку. Так называемые исполины, восставшие против неба, в действительности были кельтами, которые шли по следам своих предков; и Юпитер, хотя он был, так сказать, их родственником, вынужден был восстать против них, как вестготы, утвердившиеся в Галлии, вместе с римлянами восстали против других германских и скифских народов, пришедших после них под предводительством Атиллы, тогдашнего повелителя скифских, сарматских и германских народов от границ Персии до Рейна. Но удовольствие, которое я испытываю, когда отыскиваю в мифологии богов некоторые следы древней истории сказочных времен, может быть, увлекло меня слишком далеко, и я не знаю, рассказал ли я об этом лучше Горопия Бекана, Шриекия, Рудбека и г-на аббата де Лашармуа.

144. Но вернемся к Зороастру, который привел нас к Ормузду и Ариману, виновникам добра и зла, и предположим, что он признавал их двумя вечными началами, противоположными друг другу, хотя в этом можно сомневаться. Думают, что Марцион, ученик Кердона, придерживался этих же взглядов до Мани. Г-н Бейль признает, что эти люди слабо доказывали свои мнения; он думает, что они не вполне сознавали свои преимущества и недостаточно воспользовались своим сильнейшим доводом, именно затруднением при объяснении возникновения зла. Он полагает, что умный человек их партии мог бы поставить в затруднительное положение ортодоксов, и, кажется, он сам, за неимением другого, взял на себя труд, вовсе ненужный для суждения о благе людей. «Все гипотезы,— говорит он в своем «Историческом и критическом словаре», ст. «Марцион», с. 2039,— допускаемые христианами, плохо отражают направленные против них удары; гипотезы эти одерживают победу, когда применяются для

нападения; но они терпят поражение, когда сами должны выдерживать нападение». Он думает, что *дуалисты* (как он называет их вместе с г-ном Гидом), т. е. сторонники двух начал, легко побеждаются доводами a priori, взятыми из природы Бога, но он думает также, что и дуалисты в свою очередь побеждают, когда обращаются к доказательствам a posteriori, взятым из существования зла.

145. В своем словаре в статье «Манихеи», с. 2025, Бейль вдается в подробности, на которых надо несколько остановиться для лучшего прояснения всего этого вопроса. *Самые верные и самые ясные законы логики учат нас тому*, говорит он, *что существо, существующее лишь благодаря самому себе, необходимое, вечное, должно быть единственным, бесконечным, всемогущим и обладающим всеми возможными совершенствами.* Это положение необходимо несколько развить. *Поэтому следует рассмотреть*, продолжает он, *удобно ли объяснять явления природы, исходя из гипотезы одного начала.* Мы уже достаточно разъяснили это, указывая на то, что бывают случаи, когда частный беспорядок необходим для достижения наибольшего порядка в целом. Кажется, г-н Бейль требует слишком уж многого; он требует, чтобы ему ясно показали, каким образом зло соединено с наилучшим замыслом универсума, что было бы уже полным объяснением всех явлений; но мы не можем взять на себя это объяснение и даже не обязаны выполнять подобное требование; потому что никто не может обязывать нас к тому, что для нас невозможно в том состоянии, в котором мы находимся; нам достаточно заметить, что ничто не противоречит тому, чтобы известное частное зло не было соединено с наилучшим в общем. Это объяснение несовершенное, предполагающее дальнейшее разъяснение в иной жизни, но достаточное, однако же, для ответа на возражения, хотя и недостаточное для постижения вещей.

146. *Небеса и весь остальной мир*, добавляет г-н Бейль, *возвещают славу, могущество и единство Бога.* Надо полагать, что это так (как я уже заметил выше); потому что во всех этих предметах можно усмотреть нечто, так сказать, цельное и обособленное; и каждый раз, когда мы видим подобное создание Божие, мы находим его настолько совершенным, что надо удивляться искусству и красоте; но когда не видят создания целиком, когда созерцают только части и кусочки, то нет ничего удивительного, что совершенный порядок не открывается в этом. Наша планет-

ная система представляет собой подобное обособленное и совершенное создание, если будем рассматривать ее отдельно; каждое растение, каждое животное, каждый человек до известной степени представляют подобное же единство совершенств; можно усматривать в них удивительное искусство Творца; между тем и человеческий род, насколько мы знаем, есть только фрагмент или небольшая часть града Божия, или республики духов. Республика эта слишком для нас обширна, и мы знаем ее слишком мало для того, чтобы замечать в ней удивительный порядок. *И один только человек,* возражает г-н Бейль, *этот венец творения своего создателя среди других видимых вещей,— только человек, говорю я, представляет величайшие возражения против единства Бога.* И Клавдиан сделал такое же замечание, но облегчил свое сердце известным стихом:

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem, etc. [26]

Но гармония, существующая во всем остальном, очень ясно указывает на то, что она же существует и в управлении людьми, и вообще в управлении духами, если бы только мы могли узнать целое. О деяниях Божиих надо судить так же благоразумно, как судил Сократ о делах Гераклита. *Мне нравится то, что я слышал о его делах,* говорит он, *думаю, что не менее понравилось бы мне и остальное, если бы я мог услышать об этом.*

147. Но вот частная причина кажущегося непорядка в том, что касается человека: она состоит в том, что Бог вместе с разумом даровал человеку образ Божества. Бог предоставляет человеку в некотором роде распоряжаться в своем маленьком уделе, ut Spartam quam nactus est ornet [27]. Господь действует при этом скрытым образом, даруя человеку бытие, силу, жизнь, разум, оставаясь невидимым. *Свободная воля* людей проявляет себя то так то эдак; Бог, так сказать, забавляется этими малыми богами, созданными им, как забавляемся мы, глядя на детей, делающих то, что мы одобряем, или то, чему мы препятствуем, если нам это угодно. Поэтому человек есть малый бог в своем собственном мире, или в *микрокосме,* управляемом им на свой манер; он творит в нем нечто удивительное, и его искусство часто подражает природе:

Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro
Risit, et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.

Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror,
Aemula Naturae est parva reperta manus [28].

Но человек впадает также и в большие прегрешения, потому что отдается страстям, и Бог предает его собственным чувствам; он также и наказывает его за это, то как отец или наставник, который учит и наказывает, то как справедливый судья, обвиняющий тех, кто его не слушает; и зло чаще всего случается, когда эти умы, или малые миры, сталкиваются между собой. Человек испытывает при этом зло по мере своей вины; но Бог своим удивительным искусством превращает все прегрешения этих малых миров в величайшее украшение своего великого мира. Это то же, что бывает при тех изображениях перспективы, когда прекрасные рисунки представляются чем-то беспорядочным, пока их не удалят до надлежащей точки зрения или пока на них не будут смотреть сквозь определенное стекло или зеркало. Когда же их разместят и повесят надлежащим образом, тогда они становятся украшением кабинета. Так превращается и кажущаяся бесформенность наших малых миров в красоту великого мира, и ничто в них не ниспровергает единства всеобщего, бесконечно совершенного начала; напротив, они усиливают восхищение мудростью того, кто пользуется злом для достижения наибольшего блага.

148. Г-н Бейль настаивает, что *человек зол и несчастен... всюду тюрьмы и больницы... история есть лишь собрание преступлений и несчастий рода человеческого.* Я полагаю, что во всем этом сказываются преувеличения; в жизни людей несравненно больше добра, чем зла, как несравненно больше домов, чем тюрем. В отношении добродетели и порока царствует известная посредственность. Уже Макиавелли заметил, что мало очень дурных или очень добрых людей и что поэтому ощущается недостаток в великих делах. Я полагаю, что надо признать заблуждением историков, когда они обращают внимание больше на зло, чем на добро. Главная цель истории, равно как и поэзии, должна состоять в том, чтобы посредством примеров учить благоразумию и добродетели и, далее, изображать порок в таком виде, чтобы это возбуждало отвращение и позволяло или помогало избежать его.

149. Г-н Бейль соглашается, что *везде можно найти и моральное благо, и благо физическое, некоторые при-*

меры добродетели, некоторые примеры счастья. Но именно это и составляет трудность, ибо если бы не было ничего, кроме зла и несчастий, то не нужно было бы прибегать к гипотезе о двух началах. Я удивляюсь, что этот выдающийся человек обнаруживает такую склонность к мнению о двух началах; и я поражаюсь тому, что он не принял во внимание, что то повествование о человеческой жизни, которое составляет всемирную историю человеческого рода, пребывало в готовом виде в божественном уме вместе с бесконечным числом других повествований и что воля Божия определила существование только одного этого повествования, потому что только эта последовательность событий лучше всего могла согласоваться с остальными предметами для извлечения отсюда наилучшего. И эти кажущиеся несовершенства целого мира, эти пятна на солнце, лучом которого является наше Солнце, только возвышают, а не умаляют его красоту и способствуют достижению наибольшего блага. Действительно, существуют два начала, но они оба находятся в Боге: это его ум и его воля. Ум поставляет злое начало, не претерпевая от этого ущерба и не становясь злым; он представляет естественные вещи так, как они существуют в вечных истинах; он заключает в себе причину, по которой допускается зло, но воля стремится только к благу. Присоединим третье начало, т. е. могущество; оно предшествует даже разуму и воле; но оно действует, как указывает разум и как требует воля.

150. Многие (подобно Кампанелле) называли эти три божественные совершенства тремя *прималитетами* (primordialités). Многие также полагали, что в них есть скрытая связь со святой Троицей; что могущество относится к Отцу, т. е. к источнику божественности; мудрость к предвечному Сыну, который назван λόγος самым величественным из евангелистов, а воля или любовь относится к святому Духу. На это указывают почти все выражения или сравнения, заимствованные из природы разумных субстанций.

151. Мне кажется, что если бы г-н Бейль принял в соображение то, что было сказано мною о началах вещей, то он сам ответил бы на свои вопросы, или по крайней мере не стал бы, как делает теперь, продолжать следующую вопросительную речь:

Если человек есть творение одного-единственного, в высшей степени благого, в высшей степени могущественного начала, может ли он подвергаться болезням, холоду, жаре, голоду, жажде, скорби и печали? Может ли он иметь столько дурных наклонностей? Может ли он совершать столько преступлений? Может ли высочайшая праведность произвести преступное создание? Может ли высшая благость произвести несчастное создание? Может ли быть, чтобы высшее могущество, соединенное с бесконечной благостью, не одарило его благами и не устранило все то, что может его обидеть или опечалить? Пруденций представил эти же возражения в своей «Гамартигении»:

> Si non vult Deus esse malum, cur non vetat?
> Inquit.
> Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
> Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
> Cum possit prohibere, sinat? Quod si velit omnes
> Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
> Degeneret; facto nec se manus inquinet ullo?
> Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
> Et patitur, fierique probat, tanquam ipse crearit.
> Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
> Non abolet, longoque sinit grassarier usu [29].

Мы уже в достаточной мере ответили на это. Человек сам виновник своих зол: каков он есть теперь, таким он был в [божественных] идеях. Бог, руководящийся необходимыми основаниями мудрости, определил, чтобы человек явился в своем бытии таким, каков он есть теперь. Г-н Бейль, может быть, понял бы происхождение зла так, как я понимаю его, если бы для уяснения присоединил мудрость Божию к его могуществу, благости и святости. Мимоходом добавлю, что его *святость* есть не что иное, как высшая степень благости, равно как преступление — противоположное ей — есть наихудшее из зол.

152. Г-н Бейль представляет Мелисса, греческого философа, сторонника единого начала (и, может быть, даже единства субстанции), спорящего с Зороастром, основателем дуализма. Зороастр соглашается, что гипотеза Мелисса более сообразна с порядком и основаниями a priori, но отвергает, чтобы она была сообразна с опытами и основаниями a posteriori. «У меня преимущество,— говорит он,— в объяснении явлений, что служит главным признаком хорошей системы». По моему же мнению, явлению дают не особенно хорошее объяснение, когда указывают на ближайшую причину, например, в случае зла указывают на principium maleficum, когда речь о холоде — на principium frigidum [30]; нет ничего легче и нет ничего проще

этого. Это почти то же, как если бы кто-то сказал, что перипатетики превосходят новых математиков в объяснении астрономических явлений, приписывая звездам совершенный разум, который путеводит ими, потому что при таком объяснении очень легко понять, почему планеты совершают свой путь столь правильно; и надо обладать многими геометрическими знаниями и много размышлять, чтобы понять, каким образом из притяжения планет, влекущего их к солнцу, в соединении с их собственным стремлением может возникать эллиптическое движение Кеплера, которое так хорошо объясняет видимые явления. Человек, неспособный к глубоким размышлениям, согласится с перипатетиками и признает наших математиков мечтателями. Какой-нибудь старый последователь Галена сделает то же со схоластическими скрытыми силами: он допустит силу вырабатывать млечный сок, силу вырабатывать химус и еще кроветворную силу и каждой из них будет приписывать особое действие; он будет думать, что здесь совершаются чудеса, и посмеется над химерическими затеями современных ученых, которые хотят механически объяснить то, что совершается в теле животного.

153. Объяснение причины зла особым началом, per principium maleficum,— того же рода. Зло не нуждается в этой причине, равно как холод и тьма: нигде нет ни primum frigidum, ни начала тьмы. Зло происходит только от лишения; положительное же при этом появляется только по совпадению, как деятельное появляется по совпадению в холоде. Мы видим, что замерзшая вода способна разорвать ствол ружья, в котором она заключена; и, однако же, холод есть известное лишение силы; он появляется от уменьшения движения, которое разъединяет жидкие частицы. Когда это разъединяющее движение в воде посредством холода уменьшается, то сжимаемые частицы воздуха, скрытые в воде, собираются и, делаясь более массивными, становятся более способными действовать вовне своей упругостью. Потому что сопротивление, которое встречают поверхности частиц воздуха в воде и которое противится стремлению этих частиц к расширению, становится гораздо меньше, и поэтому действие в больших объемах воздуха гораздо больше, чем в малых, хотя бы эти малые объемы, соединенные вместе, содержали такую же массу, как и большие; потому что сопротивления, т. е. поверхности, возрастают как квадраты, а сила, т. е. содержание, или твердость сжатых объемов воздуха,— как кубы

диаметров. Таким образом, только *случайно* лишение приобретает действие и силу. Я уже показал выше, каким образом лишение достаточно для того, чтобы вызвать ошибку и злодеяние, и каким образом Бог определяет допустить их, не имея в себе ничего злого. Зло проистекает от лишения; положительное и действенное рождаются случайно, как сила рождается из холода.

154. То, что г-н Бейль приписывает павликианам (с. 2323), нельзя назвать логичным; он думает, что свободная воля должна проистекать от двух начал, чтобы она могла склоняться к добру и злу. Напротив, будучи сама по себе простой, она должна проистекать из нейтрального начала, как если бы это заключение могло быть допущено. Но свободная воля стремится к добру, и если она встречается со злом, то случайно и потому, что зло скрыто под добром и как бы замаскировано. Следующие слова, которые Овидий вкладывает в уста Медеи:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor [31],

означают, что почтенное благо побеждается приятным благом, которое производит более сильное впечатление на души, когда они бывают возмущены страстями.

155. Наконец, сам г-н Бейль дает хороший ответ устами Мелисса, хотя ниже сам себя опровергает. Вот его слова (с. 2025): *Если Мелисс обратится к логике, он ответит, что человек, каким его создал Бог, вовсе не является злым. Он скажет, что Бог создал человека счастливым, но, не последовав совету совести, который, по мысли его создателя, должен вести человека по стезе добродетели, он стал злым и заслужил, чтобы в высшей степени справедливый и столь же добрый Бог заставил его почувствовать действие его гнева. Значит, вовсе не Бог является причиной морального зла, но он есть причина физического зла, т. е. наказания за моральное зло. Это наказание, плохо согласующееся с началом в высшей степени добрым, необходимо зависит от одного из его свойств, я хочу сказать, от его справедливости, которая присуща ему не меньше, чем доброта. Этот ответ, самый разумный из тех, какие мог бы дать Мелисс, является по существу правильным и основательным. Но он может быть опровергнут более яркими и убедительными доводами, ибо Зороастр не упустит случая объяснить, что если бы человек был созданием одного бесконечно доброго и святого*

начала, то он был бы создан не только без каких-либо дурных качеств, но также и без какой-либо склонности к ним, поскольку эта склонность является изъяном, а изъян не может быть порожден таким творцом... что Бог предвидел грех со стороны своего создания и... должен был воспрепятствовать ему грешить... что Бог должен был определить человека к моральному благу и не оставлять у него никакой склонности идти на преступление. Легко это сказать, но нельзя сделать, следуя логике; этого нельзя было сделать без непрерывных чудес. Невежество, заблуждение и злоба естественно следуют в таких творениях, как мы; итак, надлежало ли, чтобы этот род творений не существовал в универсуме? Я не сомневаюсь, что это творение, несмотря на свои слабости, весьма значительное и Бог не мог допустить его уничтожения.

156. Г-н Бейль в статье под названием «Павликиане», помещенной им в своем «Историческом и критическом словаре», утверждает то же, что говорит в статье о манихеях. По его мнению (с. 2330, прим. H), правоверные христиане, по-видимому, тоже допускают два первоначала, признавая дьявола виновником греха. Беккер, бывший амстердамский священник, автор книги под названием «Околдованный мир», воспользовался этой мыслью для уяснения того, что дьяволу не должно приписывать могущества и власти, ставящих его наравне с Богом; в этом автор прав, но он выводит крайние следствия. И автор книги под заглавием ἀποκατάστασις πάντων [32] думает, что если бы дьявол никогда не был повержен, если бы у него не была отнята сила, если бы он навсегда остался непобежденным, то это было бы ущербом для славы Божией. Но это жалкое преимущество — беречь обольщенных, чтобы вместе с ними всегда терпеть наказание. Что же касается причины зла, то верно, что дьявол есть виновник греха; но начало греха является более отдаленным; источник зла находится в первоначальном несовершенстве созданий; это делает их способными ко греху; и бывает такое стечение обстоятельств, что эта возможность переходит в действительность.

157. До своего падения дьяволы были ангелами, подобно другим ангелам, и думают, что их глава был одним из главных ангелов, но Писание не говорит об этом достаточно ясно. Отрывок из Апокалипсиса, говорящий о борьбе с драконами как о видении, оставляет много сомнений и недостаточно раскрывает дело, о котором другие священные авторы почти ничего не говорят. Здесь не место вступать в дискуссию; надо согласиться, что общепринятое учение лучше согласуется со священным текстом. Г-н Бейль рассматривает некоторые ответы св. Василия, Лактанция и других авторов о начале зла; но так как они говорят только о физическом зле, то я буду говорить о них позднее, а теперь продолжу разбор затруднений, связанных с моральной причиной морального зла; эти затруднения встречаются во многих местах сочинений нашего опытного автора.

158. Он восстает против допущения этого зла; он хотел бы, чтобы согласились с тем, что Бог его желал. Он приводит следующие слова Кальвина (толкования на «Бытие», гл. 3): *Слух оскорбляется, когда говорят, что Бог хотел зла. Но скажите на милость, что такое допущение, как не желание, у того, кто имеет право запретить или, лучше, кто держит все в своих руках?* Г-н Бейль объясняет эти слова Кальвина, равно как и предшествующие, как если бы он признавал, что Бог желал падения Адама не в том смысле, что желал преступления, а в каком-то другом смысле, нам неизвестном. Он цитирует казуистов, несколько снисходительных в нравственности и говоривших, что сын может желать смерти своего отца, но не потому, что эта смерть есть зло по отношению к нему, а потому, что смерть его есть благо для его наследников («Ответ на вопросы провинциала», гл. 147, с. 850). Я же нахожу, что Кальвин говорит только, что Бог желал падения Адама по некоторой неизвестной нам причине. В сущности же все эти рассуждения не имеют значения, когда речь идет об определяющей воле, т. е. об окончательном решении; действия желают со всеми его последствиями, если только верно то, что его желают. Но если это действие есть преступление, то Бог мог желать только допущения его: преступление не было ни целью, ни средством, оно было только условием sine qua non; таким образом, оно не было объектом прямой воли, как я это уже показал выше. Бог не мог воспрепятствовать появлению греха, не переступая должного, не совершая чего-то такого, что было бы хуже преступления человека, не нарушая требований наилучшего, что разрушало бы его божественность, как я уже это заметил. Таким образом, Бог должен был по моральной необходимости, ему присущей, допустить моральное зло сотворенных вещей. Это именно тот случай, когда воля мудреца является только допускающей. Я уже сказал:

надо допустить преступление другого человека, когда нельзя воспрепятствовать этому без уклонения от должного в отношении к самому себе.

159. *Но из всех бесчисленных замыслов,* говорит г-н Бейль на с. 853, *Богу было угодно избрать тот, по которому Адам должен был согрешить, и он определил осуществить этот замысел преимущественно перед всеми другими замыслами.* Очень хорошо; это то же, что утверждаю я, если только подразумевать все комбинации — сочетания, образующие универсум. *Вы никогда не объясните,* добавляет он, *как это Бог не желал греха Адама и Евы, когда устранил все сочетания, при которых не было бы греха.* Но вообще это очень легко можно понять из всего сказанного мною. Это сочетание, составляющее универсум, есть наилучшее; таким образом, Бог не мог освободить себя от избрания его, не обнаруживая никакого недостатка; или, лучше, вместо того чтобы обнаружить недостаток, который совершенно ему не приличествует, он допускает недостаток или грех человека, кроющийся в этом сочетании.

160. Г-н Жакло, вместе с другими замечательными людьми, не противоречит моему воззрению, когда говорит на с. 186 своего трактата о согласии веры с разумом: *Те, что запутываются в подобных затруднениях, кажется, придерживаются взгляда весьма ограниченного и хотят свести все намерения Бога к своим собственным интересам. Когда Бог сотворил вселенную, то он имел в виду только себя самого и свою собственную славу; так что если бы у нас было представление обо всех созданиях, об их различных сочетаниях и их разнообразных отношениях, то мы без труда поняли бы, что универсум совершенно соответствует бесконечной мудрости всемогущего.* И в другом месте (с. 232): *Если предположить как невозможное, что Бог не мог помешать дурному применению свободной воли без уничтожения ее, то надо согласиться, что когда его мудрость и его слава побудили его сотворить свободные создания, то это могущественное основание должно было взять верх над дурными последствиями, которыми могла сопровождаться эта свобода.* Я постарался раскрыть это еще яснее *через принцип наилучшего и через моральную необходимость,* существовавшую в Боге при выборе, несмотря на грех некоторых созданий, соединенный с этим. Думаю, что я в самом корне устранил это затруднение; но я очень рад пролить больше света на этот предмет

и применить мой принцип к частным затруднениям г-на Бейля.

161. Вот одно из них, изложенное следующими словами (гл. 148, с. 856): *Можно ли признать добрым государя, если бы он 1) дал сотне гонцов столько денег, сколько необходимо для прохождения двухсот лье; 2) если бы он обещал награду всем тем, кто закончит путешествие, не сделав никакого займа, и угрожал тюрьмой всем тем, у которых денег не хватит; 3) если бы из сотни лиц он избрал только двух, о которых достоверно знал бы, что они заслужат награду, а с остальными девяносто восьмью что-то случится перед тем, как они тронутся в путь, или же возлюбленная, какой-нибудь игрок или что-то другое заставит их издержаться, и даже сам распорядился бы устроить это в известных местах их пути; 4) если бы, наконец, он действительно заключил в тюрьму этих девяносто восемь гонцов по их возвращении? Не ясно ли, что он отнюдь не был добр по отношению к ним и что, напротив, он предопределил им не обещанную награду, а тюрьму? Они заслужили это; пусть будет так. Но тот, кто желал, чтобы они заслужили это, или послал их в дорогу, где они несомненно должны были заслужить это, может ли быть назван добрым ввиду того, что он наградил двух остальных?* Без сомнения, на этом основании он не мог бы заслужить названия доброго; но могли сойтись другие обстоятельства, которые могли бы сделать его достойным похвалы за то, что он воспользовался этим средством, чтобы испытать этих людей и сделать из них выбор, как воспользовался неким особенным средством Гедеон, чтобы выбрать самых сильных и самых выносливых из своих солдат. И если государь уже знал природные качества всех этих гонцов, то не мог ли он подвергнуть их этому испытанию для того, чтобы их знали и другие? И хотя эти обстоятельства не имеют отношения к Богу, но они позволяют понять, как действие, подобное действию этого государя, может показаться абсурдным, когда его рассматривают вне обстоятельств, указывающих на его причину. Тем более надо думать, что Бог совершил благое дело и что мы убедимся в этом, когда узнаем все, что он сотворил.

162. Декарт в письме к принцессе Елизавете (т. 1, письмо 10) пользуется другим сравнением для согласования человеческой свободы со всемогуществом Бога. Он предполагает, что *монарх запретил дуэли, прекрасно зная,*

что два дворянина будут драться, если только встретятся, и даже принимает меры, чтобы они наверняка встретились. Они действительно встречаются и дерутся; их неповиновение закону есть действие их свободной воли; они достойны наказания. То, что может сделать государь в этом случае, добавляет Декарт, *по отношению к некоторым свободным действиям своих подданных, так же неминуемо делает и Бог, при своем всеведении и бесконечном могуществе, по отношению ко всем действиям людей. Прежде чем он послал нас в этот мир, он точно знал, каковы будут все склонности нашей воли. Он сам даровал их нам; он сам также расположил все предметы вне нас так, чтобы тот или иной предмет представился нашим чувствам в то или иное время; относительно этих предметов он знал, что наша свободная воля определит нас к тому или иному поступку, и, следовательно, он желал этого; но он не желал нас к этому принуждать. И как у этого государя можно различить две различные степени воли: согласно одной из них он желал, чтобы эти дворяне сразились, потому что он заставил их встретиться, согласно другой, он не желал этого, потому что он запретил дуэли, так и теологи различают в Боге волю абсолютную и независимую, согласно которой он желает, чтобы все дела совершались так, как они совершаются, и волю относительную, касающуюся заслуг или провинностей человека, согласно которой Бог желает, чтобы повиновались его законам* (Декарт, письмо 10, т. 1, с. 51, 52. Сравните это с тем, что говорит г-н Арно, т. 2, с. 288 сл., в своих «Размышлениях о системе Мальбранша» в отношении учения Фомы Аквинского и предшествующей и последующей воле Бога).

163. Вот что отвечает ему г-н Бейль («Ответ на вопросы провинциала», гл. 154, с. 943): *Этот великий философ, как мне кажется, очень ошибается. У этого монарха нет никакой степени воли, ни малой, ни большой, чтобы эти два дворянина повиновались законам и не дрались. Он единственно и всецело желает, чтобы они дрались. Это, конечно, не оправдывает их; они следовали только своей страсти; они не знали, что сообразуются с волей своего государя; но государь в действительности есть моральная причина их поединка, и он не желал бы этого полнее, если бы даже внушил им ненависть или если бы приказал им это. Представьте себе двух государей, из которых каждый желает, чтобы его старший сын был отравлен. Один прибегает к принуждению, другой же довольствуется тем, что*

тайно готовит сыну такое горе, о котором знает, что оно заставит сына принять яд. Можно ли думать, что воля последнего менее полна, чем воля другого? Таким образом, г-н Декарт предоставляет ложный пример и не решает затруднения.

164. Я должен согласиться, что г-н Декарт выражается несколько прямолинейно о воле Божией в отношении зла, говоря не только, что Бог знал, что наша свободная воля определит нас к тому или иному поступку, но и *что он желал этого*, хотя и не принуждал нас к этому. Не менее жестко выражается он в восьмом письме того же тома, говоря, что в уме человека нет ни малейшей мысли, которой бы не *желал* Бог, и не желал бы от века, чтобы она была в этой душе. Даже Кальвин никогда не говорил более жестко; и все это может быть оправдано, только если подразумевают попустительную волю. Решение г-на Декарта основывается на различии между волей знака и волей благоугодного (inter voluntatem signi et beneplaciti), различие между которыми в терминологии заимствовано у схоластиков, но современные философы приписывают ему смысл, неупотребительный у древних. Верно то, что Бог может повелевать чем-либо, не желая, чтобы это совершилось, как повелел он Аврааму принести в жертву своего сына: он желал только повиновения и вовсе не желал поступков. Но когда Бог повелевает совершить добродетельный поступок и запрещает грех, то он и на самом деле желает только того, что повелевает, но желает этого, как я не раз объяснял, не предшествующей волей.

165. Итак, сравнение г-на Декарта неудовлетворительно, но оно может стать удовлетворительным. Надо несколько видоизменить пример, подыскав некоторую причину, которая обязывала бы государя устроить или позволить, чтобы два врага встретились. Надо, например, чтобы они вместе служили в армии или исполняли другие безусловно необходимые обязанности, чему сам государь не мог бы воспрепятствовать, не причиняя вреда государству; когда, например, отсутствие одного или другого способствовало бы исчезновению армии, численностью равной численности его приверженцев, или возбудить ропот солдат и вызвать какой-либо большой беспорядок. Вот в этом случае можно сказать, что государь не желает дуэли, знает о ней и тем не менее допускает ее; потому что он соглашается скорее допустить грех другого, нежели самому совершить его. Так это видоизмененное

сравнение может стать пригодным, если только помнить различие, существующее между Богом и государем. Государь вынужден допустить это из-за своего бессилия; более могущественный государь не имел бы надобности принимать это в расчет; но всемогущий Бог, совершая все, допускает грех только потому, что абсолютно невозможно кому бы то ни было поступить иначе и лучше. Поступок государя, может быть, вызывает печаль и сожаление. Это сожаление обусловлено его несовершенством, которое он и сам осознает; в этом и состоит неудовольствие. Бог же не может испытывать подобного чувства и даже не находит никакой причины для этого; он сознает свои собственные бесконечные совершенства; даже можно сказать, что несовершенство созданий, как таковых, по отношению к целому превращается в совершенство и умножает славу Творца. Чего же более можно желать, когда обладают беспредельной мудростью, когда столь же могущественны, как и мудры, когда могут все и когда, наконец, имеют все в наилучшем виде?

166. Когда мы поймем все это, тогда, как мне кажется, мы будем достаточно вооружены против самых сильных и самых запальчивых возражений. Мы не скрывали их; но существуют возражения, которые мы лишь затрагиваем, потому что они слишком отвратительны. Ремонстранты и г-н Бейль («Ответ на вопросы провинциала», гл. 152, в конце, с. 919, т. III) приводят следующее место из св. Августина: «Crudelem esse misericordiam, velle aliquem miserum esse ut ejus miserearis» [33]; ту же мысль находят у Сенеки (De Benef. L. 6, c. 36, 37 [34]). Я согласен, что есть некоторое основание возражать подобным образом против тех, кто думает, что Бог не имеет другой причины допущения греха, кроме намерения приобрести возможность проявить свое карающее правосудие в отношении большинства людей и свое милосердие в отношении небольшого числа избранных. Но надо помнить, что Бог имеет причины допущения греха более достойные его и более глубокие по отношению к нам. Дерзают еще сравнивать действие Бога с действием Калигулы, который приказывал писать свои эдикты столь мелкими буквами и выставлять их в столь возвышенных местах, что не было возможности их прочитать; или с матерью, которая пренебрегает честью дочери, чтобы достигнуть своих скрытых интересов; или с королевой Екатериной Медичи, о которой говорят, что она была причастна к любовным похождениям своих фрейлин, чтобы знать интриги высокопоставленных людей; или даже с Тиберием, который посредством исключительной услуги палача достиг того, что закон, запрещавший подвергать обычной казни невинную девицу, не был применен к дочери Сеяна. Это последнее сравнение прежде было приведено Петром Бертием, бывшим тогда арминианином и перешедшим впоследствии в римскую церковь. Наконец, проводят оскорбительное сравнение между Богом и Тиберием, которое во всех деталях провел в прошлом столетии г-н Андрей Кароли в своих «Memorabilia ecclesiastica», как отмечает г-н Бейль. Бертий воспользовался этим сравнением против гомаристов. Я думаю, что такого рода доказательства имеют место только по отношению к тем, кто предполагает, что правосудие есть нечто произвольное для Бога, или что Бог обладает деспотической властью, которая может простираться до возможности осуждения невинных, или, наконец, что благо не является мотивом его действий.

167. В это же время появилась остроумная сатира против гомаристов под названием «Fur praedestinatus, de gepredestineerde dief» [35], где выведен вор, осужденный на виселицу, который все свои злодеяния приписывает Богу и, несмотря на все свои злодеяния, признает себя предназначенным ко спасению; он воображает, будто одного этого убеждения достаточно для него, и доводами *ad hominem* опровергает контраремонстрантского духовника, призванного подготовить его к смерти; но, наконец, этот вор был обращен прежним пастором, смещенным с должности за свои арминианские убеждения, так что тюремный надзиратель из сострадания к вору и ввиду слабости духовника снова заключает его в камеру. Появился и ответ на эту сатиру, но ответы на сатиры никогда не нравятся настолько, насколько нравятся сами сатиры. Г-н Бейль («Ответ на вопросы провинциала», гл. 154, т. III, с. 938) говорит, будто эта книга была напечатана в Англии во времена Кромвеля, но, кажется, он не знал, что она была только переводом с фламандского оригинала, более раннего. Он добавляет, что доктор Джордж Кендаль опровергал ее в Оксфорде в 1657 году в сочинении под названием «Fur pro tribunali» [36] и что она была написана в форме диалога. Вопреки истине в этом диалоге предполагается, будто контраремонстранты представляли Бога причиной зла и учили в некотором роде магометанскому предопределе-

нию, по которому остаются равнодушными к совершению добра или зла, и, чтобы быть предопределенными, достаточно воображать себя таковыми. Хотя контраремонстранты остерегаются идти так далеко, однако верно, что между ними существуют некоторые супралапсарии, равно как и другие, которым трудно правильно учить о правосудии Божием и об основаниях милосердия и человеческой морали, потому что они допускают деспотизм в Боге и требуют, чтобы человек без всякого основания был убежден в абсолютной достоверности своего избрания, что приводит к опасным последствиям. Но все те, кто признает, что Бог осуществляет наилучший замысел, избранный им из всех возможных идей об универсуме; что в этом замысле он находит человека вследствие изначального несовершенства созданий расположенным к злоупотреблению свободной волей и претерпеванию бедствий; что Бог препятствует греху и бедствиям настолько, насколько это позволяют совершенства универсума, которые обнаруживают его собственные несовершенства,— все эти люди, говорю я, ясно видят, что цели Божии наиболее праведны и наиболее святы во всем мире; что создание само виновно, когда его ограниченность или изначальное несовершенство бывают источником его злобы; что его злая воля есть единственная причина его несчастий; что нельзя быть предопределенным ко спасению, не обладая в то же время святостью чад Божиих, и что всякая надежда на свое избрание может основываться только на благой воле, которую ощущают в себе по благости Божией.

168. *Метафизические соображения* тоже противопоставляют моему объяснению моральной причины морального зла; но они затрудняют нас мало, после того как мы опровергли возражения, основывающиеся на моральных причинах и представляющиеся более сильными. Эти метафизические рассуждения касаются природы *возможного и необходимого;* они направлены против установленного нами положения о том, что Бог избирает наилучший из всех возможных миров. Существовали философы, утверждавшие, что возможно только то, что действительно происходит. Это именно те философы, которые полагали или могли полагать, будто все существующее безусловно необходимо. Некоторые придерживались этого мнения потому, что допускали грубую и слепую необходимость в причине существования вещей; их-то преимущественно мы и хотим опровергнуть. Но есть другие философы,

которые ошибаются только потому, что неверно употребляют выражения. Они смешивают моральную необходимость с метафизической необходимостью; они предполагают, что если бы Бог творил только наилучшее, то это лишало бы его свободы и придавало бы вещам ту необходимость, которой стараются избежать философы и теологи. Спор состоит в одних словах, и притом с теми авторами, которые признают, что в действительности Бог избирает и создает наилучшее. Но есть другие авторы, которые идут гораздо дальше; они думают, что Бог мог бы создать все лучше; и именно это мнение должно быть опровергнуто, ибо хотя оно не отнимает совершенно мудрости и благости у Бога, как делают это авторы, говорящие о слепой необходимости, но этим полагается граница мудрости и благости, а это причиняет ущерб высочайшему совершенству.

169. Вопрос о возможности вещей, никогда не существовавших, был исследован древними. Кажется, Эпикур для того, чтобы сохранить свободу и избежать абсолютной необходимости, утверждал после Аристотеля, что будущие случайные события не имеют силы определенных истин. Если бы вчера было истинно то, что я сегодня буду писать, то это не преминуло бы совершиться; это было бы необходимой истиной и потому существовало бы испокон веков. Таким образом, все совершающееся необходимо, и невозможно, чтобы оно могло происходить иначе. Но если бы оно не случилось, то отсюда, по Эпикуру, следовало бы, что будущие случайные события не имели силы определенных истин. Для доказательства этого мнения Эпикур приходит к отрицанию первого и самого главного начала разумных истин, согласно которому всякое высказывание бывает либо истинным, либо ложным. Ибо вот каким образом он доказывает это положение: «Вы отрицаете, что вчера достоверным было то, что сегодня я буду писать; следовательно, это было ложным». Добродушный человек, не желающий этого допустить, обязан сказать, что это было ни истинным, ни ложным. После этого нет надобности опровергать это; еще Хрисипп мог освободить себя от труда, предпринятого им для обоснования великого принципа противоречия, как свидетельствует об этом Цицерон в своей книге «De fato», говоря: «Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne 'Αξίωμα aut verum esse, aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim

alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enuncietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum»[37]. Г-н Бейль замечает («Исторический и критический словарь», статья «Эпикур», ч. III, с. 1141): *Ни тот, ни другой из обоих философов (Эпикур и Хрисипп) не поняли, что истинность максимы «Всякое предложение либо истинно, либо ложно» не зависит от того, что называют роком (хотя это и утверждал Хрисипп и этого боялся Эпикур)... Хрисипп не мог без ущерба для себя допустить, чтобы существовали предложения ни истинные, ни ложные; но он ничего не выигрывает, доказывая противоположное, ибо, существуют или не существуют свободные причины, все равно достоверно, что следующее предложение: «Завтра Великий Могол пойдет на охоту» — может быть истинным или ложным. Справедливо признавали смешным следующее выражение Тиресия: «Все, что я предскажу, случится или не случится, потому что великий Аполлон сообщил мне дар пророчества». Если бы имело место невозможное — не существовало бы Бога,— было бы, однако, несомненно, что все, что предсказал бы величайший глупец на свете, наступило бы или не наступило. Этого ни Хрисипп, ни Эпикур не учли.* Цицерон (lib. 1 «De Natura Deorum»[38]) очень хорошо судит обо всех увертках эпикурейцев (как замечает г-н Бейль в конце той же страницы), говоря, что менее позорно сознаться в невозможности ответить своему противнику, чем прибегать к подобным ответам. Однако мы видим, что сам г-н Бейль смешивает достоверное с необходимым, когда полагает, что избрание наилучшего делает предметы необходимыми.

170. Теперь перейдем к возможности вещей, никогда не осуществляющихся, и приведем подлинные слова г-на Бейля, хотя они несколько пространны. Вот что он говорит в своем «Историческом и критическом словаре» (статья «Хрисипп», буква S, с. 929): *Не забыл он также весьма знаменитый спор о том, что возможно и что невозможно. Этот спор обязан своим возникновением учению стоиков о судьбе. Речь шла о том, есть ли среди событий, которые никогда не происходили и никогда не произойдут, возможные события, или все, чего никогда не было и никогда не будет, невозможно? Знаменитый диалектик из мегарской школы, по имени Диодор, отвечал отрицательно на первый из этих вопросов и утвердительно на второй. Но Хрисипп сильно оспаривал данное мнение. Вот два отрывка из Цицерона* (epist 4, lib. 9, ad familiar): περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire. Nunc vide, utra te κρίσις magis delectet: Χρυσιππεία ne, an haec; quam noster Diodorus *(стоик, долгое время живший у Цицерона)* non concoquebat[39]. *Отрывок этот заимствован из письма Цицерона Варрону. Шире он решает этот вопрос целиком в небольшом сочинении «О судьбе», из которого я привожу некоторые места:* «Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, deseras... omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. Ad hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse est; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset... Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo, at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne id futuro quidem ulla fieri possit»[40]. *Цицерон ясно дает понять, что Хрисипп в этом споре часто запутывался. Этому не приходится удивляться, так как позиция, занятая им в данном случае, отнюдь не вяжется с его учением о судьбе. Если бы он умел или отважился рассуждать последовательно, то он охотно согласился бы с точкой зрения Диодора. Мы уже смогли убедиться, что свобода, какую Хрисипп предоставляет душе, и его сравнение* [души] *с цилиндром ничуть не мешают тому, что в сущности, по учению Хрисиппа, все акты человеческой воли оказываются лишь неизбежными*

следствиями судьбы. А отсюда следует, что все, что не наступает, невозможно, а возможно лишь то, что фактически происходит. Плутарх (de Stoicor. repugn., pag. 1053, 1054) *в споре с Диодором разбивает Хрисиппа в пух и прах в этом вопросе и доказывает, что мнение Хрисиппа о возможности совершенно противоречит учению о роке. Заметьте, что самые именитые стоики тоже писали об этом предмете, хотя и не шли тем же путем. Арриан* (in Epict. lib. 2, c. 29, p. m. 166) *называет четверых: Хрисиппа, Клеанфа, Архимеда и Антипатра. Сам же Арриан проявляет величайшее презрение к этому спору, и нельзя согласиться с г-ном Менажем, который приводит этого автора, как будто бы отзывающегося похвально* (citatur honorifice apud Arrianum Menag. in Laert. 1, 7, 341) *о сочинении Хрисиппа* περὶ δυνατῶν, *потому что слова* γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος θαυμαστῶς [41] *и т. д. не содержат в себе в этом месте похвалы. Это открывается из того, что предшествует этим словам и что за ними следует. Дионисий Галикарнасский* (De collocat. verbor., c. 17, p. m. 11) *упоминает о двух трактатах Хрисиппа, в которых он под заглавием, обещающим речь об ином предмете, говорит о многих предметах из области логиков. Сочинение, озаглавленное* περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν [42], *где он трактует только об истинных и ложных предложениях, возможных и невозможных, случайных, сомнительных и проч., о предмете, о котором наши схоластики тоже много толковали и который они подвергали слишком тонким исследованиям. Заметьте еще, Хрисипп признавал, что прошедшие события были необходимо истинными, чего Клеанф не хотел допустить* (Arrian. Ubi supra, p. m. 165). Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι. Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt [43]. *Выше мы видели, как утверждали, что Абеляр проповедовал учение, напоминающее учение Диодора. Думаю, что стоики старались изобразить область того, что возможно, более широкой, чем область того, что будет, чтобы смягчить отвратительные и ужасные последствия, какие вытекали из их положения о фатальности.*

Кажется, что Цицерон в приведенном нами месте письма к Варрону (lib. 9, ep. 4, ad familiar) недостаточно хорошо понимал следствия учения Диодора, поскольку он находил это учение предпочтительным. Он очень хорошо

излагает мнения авторов в своей книге «De fato», но, к сожалению, не всегда приводит основания, на которых они утверждались. Плутарх в своем сочинении о противоречиях стоиков и г-н Бейль удивляются, что Хрисипп не разделял мнений Диодора, так как он благосклонно относился к фаталистическому учению. Но Хрисипп и его учитель Клеанф были в этом отношении гораздо более разумными, чем думают. Мы увидим это впоследствии. Вопрос состоит в том, является ли прошедшее более необходимым, чем будущее. Клеанф придерживался этого мнения. Ему возражали, что ex hypothesi [44] надо, чтобы будущее наступило, равно как ex hypothesi необходимо было, чтобы прошедшее произошло. Но при этом существует то различие, что на прошедшее нельзя воздействовать; это было бы противоречием. Но можно производить некоторое действие на будущее. Тем не менее гипотетическая необходимость того и другого одна и та же; одно не может быть изменено, а другое не будет изменено, и если согласны с этим, то и не может быть изменено.

171. Знаменитый Пьер Абеляр был близок к учению Диодора, когда говорил, что Бог мог сотворить только то, что сотворил. Это было третьим из четырнадцати положений, извлеченных из его сочинений и осужденных на Санском соборе [45]. Это положение взято из третьей книги «Введения в теологию», где он говорит главным образом о могуществе Божием. Приведенное им основание состоит в том, что Бог мог создавать только то, чего желал; следовательно, он не мог желать создания чего-либо другого, кроме того, что сотворил, так как необходимо, чтобы он желал только того, что ему приличествует; откуда следует, что все, не созданное им, не приличествует ему, что он не мог желать создания этого и, следовательно, не мог сотворить. Абеляр сам признается, что это мнение принадлежит исключительно ему, что почти никто не придерживается этого учения, что оно кажется противоречащим учению святых отцов и разуму и представляется умаляющим величие Божие. Но, кажется, этот автор очень мало был расположен отклоняться от общепринятого учения, потому что в сущности его учение есть не что иное, как логомахия: он изменяет только смысл слов. Могущество и воля Бога суть различные способности, их объекты тоже различны, и, когда говорят, что Бог не мог создавать ничего, как только то, чего желал, их смешивают. Совершенно наоборот: среди многих возможностей он желает

только того, что находит наилучшим. Ибо он созерцает все возможности как объекты своего могущества; но он созерцает только действительные и существующие предметы как объекты своей определяющей воли. Абеляр сам соглашается с этим. Он возражает даже самому себе: отверженный может быть спасен; но он не будет спасен, если Бог не спасет его. Итак, Бог может спасти его и, следовательно, может сделать нечто, чего не делает. На это возражение Абеляр отвечает следующим образом: можно справедливо полагать, что этот человек может быть спасен в отношении возможности человеческой природы, которая способна к спасению, но нельзя сказать, чтобы Бог мог его спасти относительно самого Бога; ибо невозможно, чтобы Бог творил то, чего он не должен творить. Но поскольку Абеляр признает, что в некотором смысле абсолютно правильно можно утверждать (говоря без всякого ограничения и исключая предположение об осуждении), что такой-то отверженный может быть спасен и, следовательно, Бог часто не творит того, что может быть им сотворено, то поэтому Абеляр и мог выражаться так же, как и другие, которые понимают это не иначе, когда говорят, что Бог может спасти этого человека и что он может творить то, чего не творит.

172. Кажется, что так называемая необходимость Уиклифа, осужденная на Констанском соборе, проистекала из того же недоразумения. Я думаю, что умные люди наносят ущерб истине и самим себе, когда без причины любят употреблять новые и непривычные выражения. В наши дни знаменитый г-н Гоббс придерживается того же мнения, т. е. что все непроисходящее невозможно. Он доказывает это тем, что никогда не случается, чтобы все необходимые условия для осуществления несуществующего предмета (omnia rei non futurae requisita) были даны; а между тем без этого предмет не может осуществиться. Но кто же не видит, что это доказывает только гипотетическую невозможность? Верно то, что предмет не может осуществиться, когда недостает необходимых условий. Но так же как мы считаем себя вправе утверждать, что предмет может существовать, хотя он не существует, подобно этому мы считаем себя вправе утверждать, что необходимые условия могут существовать, хотя и не существуют. Таким образом, доказательство г-на Гоббса оставляет дело таким же, как и прежде. Это мнение, которое приписывали г-ну Гоббсу, как если бы он учил об абсолютной необходимости всех вещей, весьма обесславило его и ему самому причинило вред, хотя это было его единственным заблуждением.

173. Спиноза пошел дальше; он, кажется, весьма определенно учил о слепой необходимости, отвергая ум и волю у творца вещей и воображая, что благо и совершенство существуют только по отношению к нам, а не к нему. Верно то, что мнение Спинозы об этом предмете заключает в себе нечто темное. Ибо он приписывает Богу мышление, лишая его разума, cogitationem, non intellectus concedit Deo [46]. В некоторых же местах он смягчает свое учение о необходимости. Однако, насколько можно понять, он не признает в Боге благости в собственном смысле и учит, что все вещи существуют по необходимости божественной природы, так что Бог не делает никакого выбора. Не будем здесь останавливаться на опровержении столь дурного и даже столь несостоятельного учения; наше же учение основывается на природе возможностей, т. е. на природе вещей, не заключающих в себе противоречия. Я не верю спинозисту, говорящему, что все романы, которые можно вообразить, реально существуют в настоящее время, или существовали прежде, или еще будут существовать где-либо в универсуме; тем не менее нельзя отрицать, что романы, подобные романам мадемуазель де Скюдери или романам Октавии, невозможны. Противопоставим ему следующие слова г-на Бейля, которые, по моему мнению, убедительны (с. 390). *В наши дни*, говорит он, *большим затруднением для спинозистов является признание того, что в соответствии с их гипотезой испокон веков столь же невозможно, чтобы Спиноза, например, умер не в Гааге, как невозможно, чтобы дважды два было десять. Они хорошо сознают, что это необходимое следствие их учения, следствие, которое отталкивает, ужасает, восстанавливает против себя умы заключенной в нем бессмыслицей, диаметрально противоположной здравому смыслу. Им не по себе, так как они понимают, что ниспровергают универсальную и очевидную максиму: «Все, что влечет за собой противоречие, невозможно, а все, что не влечет за собой противоречия, возможно»*.

174. О г-не Бейле можно сказать: «Ubi bene, nemo melius» [47], хотя о нем нельзя сказать того же, что говорили об Оригене: «Ubi male, nemo pejus» [48]. Я добавлю только, что то, что он выдает за основное положение, есть только определение *возможного* и *невозможного*. Тем не менее

г-н Бейль в конце делает замечание, которое несколько искажает все сказанное им с такой основательностью. Вот его слова: *Какое же противоречие содержалось бы в том, что Спиноза умер бы в Лейдене? Разве в этом случае природа была бы менее совершенной, менее мудрой, менее могущественной?* Он смешивает здесь невозможное, поскольку оно содержит в себе противоречие, с тем, что не может произойти, поскольку оно не может быть пригодным для избрания. Верно, что нет противоречия в том предположении, что Спиноза умер в Лейдене, а не в Гааге; в этом не было бы ничего невозможного; и дело это безразлично по отношению к могуществу Божию. Но не должно представлять, будто какое-либо событие, как бы оно ни было незначительно, могло бы быть признано безразличным по отношению к его мудрости и его благости. Иисус Христос божественно хорошо сказал, что у Бога все сосчитано до волос на нашей голове. Таким образом, мудрость Божия не допустила, чтобы то событие, о котором говорит г-н Бейль, произошло иначе, чем как оно произошло,— не потому, чтобы это событие само по себе заслуживало преимущественного избрания, а по причине своей связи со всем тем рядом событий в универсуме, который заслуживал быть предпочтенным. Говорить, что совершающееся безразлично для мудрости Божией, и отсюда заключать, что оно не есть необходимое,— это значит принимать ложное положение и делать правильный вывод из ложного положения. Это значит смешивать то, что необходимо по моральной необходимости, т. е. согласно началу мудрости и благости, с тем, что необходимо по метафизической и грубой необходимости, которая бывает тогда, когда противоположное содержит в себе противоречие. Так и Спиноза в этом смысле ищет метафизическую необходимость в событиях; он не допускает, чтобы Бог определялся своей благостью и своим совершенством (эти слова Спиноза признает химерами по отношению к универсуму), а считает, что он определяется лишь необходимостью своей природы, точно так же как полукруг необходимо содержит в себе лишь прямые углы, хотя он не осознает и не желает этого. Ибо Евклид доказал, что все углы, содержащиеся между двумя прямыми линиями, проведенными от концов диаметра к точке круга, необходимо являются прямыми и что противоположное мнение содержит в себе противоречие.

175. Есть люди, которые впадают в другую крайность; под предлогом освобождения божественной природы от ига необходимости они представляют ее совершенно безразличной, как безразличие равновесия; они не принимают во внимание, что, насколько метафизическая необходимость нелепа относительно действий Бога ad extra [49], настолько моральная необходимость достойна его. Только счастливая необходимость побуждает мудреца к благодеянию, между тем как безразличие в отношении добра и зла служит признаком недостатка мудрости или благости. Я не говорю уже о том, что безразличие само по себе, удерживающее волю в совершенном равновесии, есть химера, как я показал выше; оно колеблет великое начало достаточного основания.

176. Люди, полагающие, что Бог по произвольному решению установил добро и зло, придерживаются странного мнения о полном безразличии и впадают также в другие, еще более странные нелепости. Они лишают Бога имени благого Бога; ибо каким образом можно было бы прославлять его за все содеянное им, если бы и при создании другой вещи он поступил бы столь же хорошо? И я часто удивлялся, что многие теологи-супралапсарии, как, например, Самуэль Реторфорт, профессор теологии в Шотландии, писавший в период контроверз с ремонстрантами, могли придерживаться этого странного мнения. Реторфорт в своем «Оправдательном слове в защиту благодати» положительно говорит, что ничего несправедливого или морально злого по отношению к Богу не существует до запрета Божия; таким образом, до этого запрета было безразлично, убить человека или спасти его от опасности, любить Бога или ненавидеть, прославлять его или богохульствовать.

Нет ничего безрассуднее этого мнения; и будут ли учить, что Бог положительным законом установил добро и зло, или будут утверждать, что существует нечто доброе и справедливое до его решения, которому он никогда не обязывал подчиняться, так что ничто не мешало ему самому поступить несправедливо и осудить, может быть, самых невинных,— и в том и в другом случае будут утверждать почти одно и то же и почти равным образом будут бесчестить его; ибо если справедливость установлена произвольно и без всякого основания, если Бог избрал ее некоторым образом случайно, как случайно избирает жребий, тогда его благость и мудрость не обнаруживаются

и ничто не может выражать их. И если Бог по совершенно произвольному определению, без всякого основания, установил или создал то, что мы называем справедливостью и добротой, то он так же может отменить или переменить их природу, так что нельзя думать, что он навсегда сохранит их, как можно говорить, что он создаст их, когда предполагают, что они основываются на разуме. Это было бы почти то же, как если бы его справедливость отличалась от нашей, т. е. если бы (например) в его кодексе было написано, что справедливо оставлять невинных навеки несчастными. Если признать эти положения, ничто не может обязывать Бога держать свое слово или удостоверять нас в его исполнении. Ибо почему закон справедливости, по которому разумные обещания должны быть исполнены, нарушался бы больше, чем все остальные законы.

177. Все эти положения, несмотря на незначительные различия между ними, а именно: положения о том, 1) что природа справедливости произвольна, 2) что хотя она и установлена, но недостоверно то, что Бог сохранит ее, и, наконец, 3) что известная нам справедливость не есть та, которой он сам руководствуется,— губительны и для нашего упования на него, доставляющего нам успокоение, и для нашей любви к Богу, дарующей нам счастье. Ибо ничто не мешает думать, что подобный Бог поступит с добрыми людьми как тиран или как враг и что он не будет радоваться тому, что мы называем злом. И почему бы он не мог в таком случае признаваться злым началом манихеев, как и единым добрым началом ортодоксов? Если бы даже он не был ни тем, ни другим или же был то тем, то другим, то это бы означало то же, как если бы Ормузд и Ариман царствовали поочередно, смотря по тому, становится ли тот или другой из них более сильным или более ловким. Это почти то же, как одна монгольская женщина, услыхав, что некогда, в царствование Чингисхана и его преемников, ее народ властвовал над большей частью Севера и Востока, говорила затем жителям Москвы, когда г-н Исбранд отправлялся в Китай из земель этого татарского ханства, будто бог монголов изгнан с неба, но некогда он вернется на свое место. Истинный Бог всегда один и тот же; и естественная религия требует, чтобы он по существу был добрым и мудрым, как и могучим, никогда не противореча разуму и благочестию больше, чем когда говорят, будто Бог все творит без знания, или когда ему приписывают такое знание, которое не имеет своим

предметом вечных правил добра и справедливости, или, наконец, будто он обладает волей, не обращающей никакого внимания на эти правила.

178. Некоторые теологи, писавшие о власти Бога над творениями, кажется, приписывали ему безграничное право, власть произвольную и деспотическую. Они думали, что таким образом они возносят Божество на высшую ступень величия и высоты, какую только можно себе представить, и что надо до такой степени умалить творение перед Творцом, чтобы Творец не был связан никаким видом законов в отношении к творению. Некоторые отрывки из Твисса, Реторфорта и некоторых других супралапсариев внушают мысль, будто Бог никогда не может грешить, что бы он ни делал, потому что он не подчинен никакому закону. Сам г-н Бейль думает, что это учение чудовищно и противоречит Божией святости, но я полагаю, что намерение некоторых из этих авторов было менее дурно, чем представляется (см. «Исторический и критический словарь», статья «Павликиане», с. 2332, initio[50]). По-видимому, под именем «божественное право» они разумели ἀνυπευθυνίαν — состояние, когда ни перед кем не ответственны в отношении того, что делают. Но они не отвергали, что Бог сам себя обязывает в отношении того, что требуют от него благость и справедливость. Относительно этого можно прочитать апологию Кальвина, составленную г-ном Амиро; достоверно, что в этом вопросе Кальвин представляется ортодоксом и никоим образом не может быть отнесен к числу крайних супралапсариев.

179. Таким же образом, когда г-н Бейль в некотором отношении утверждает, что св. Павел выводит предопределение из абсолютного божественного права и из непостижимости путей Божиих, то надо подразумевать, что если бы пути эти были нам понятны, то мы нашли бы их сообразными со справедливостью и увидели бы, что Бог иначе не может пользоваться своей властью. Сам св. Павел говорит, что это *глубина*, но *мудрая* (altitudo sapientiae), а *справедливость* содержится в благости мудрого. Я нахожу, что г-н Бейль очень хорошо рассуждает в одном месте о применении наших понятий о благости к деяниям Бога («Ответ на вопросы провинциала», гл. 81, с. 139). *При этом не надо утверждать*, говорит он, *будто благость бесконечного Существа не подчинена тем же правилам, каким подчинена доброта созданий, ибо если*

Богу принадлежит атрибут, который можно назвать благостью, то надо, чтобы вообще черты доброты были ему свойственны. И если мы сведем доброту к самым общим понятиям, то и тогда найдем в них волю, стремящуюся творить добро. Можно разделить эту общую доброту на сколько угодно видов и подвидов: на доброту конечную, на доброту бесконечную, на доброту царственную, на доброту родительскую, на доброту супружескую, на доброту господ,— но вы в каждой найдете как неотъемлемый признак волю, стремящуюся делать добро.

180. Я нахожу также, что г-н Бейль очень хорошо опровергает тех, кто утверждает, будто доброта и справедливость зависят единственно от произвольного избрания Божия, и предполагает, что если бы Бог был побуждаем к деятельности благостью самих вещей, то он был бы всецело необходимым действующим началом в своих действиях, что не может быть согласовано с его свободой. Но это значит смешивать метафизическую необходимость с моральной необходимостью. Вот что г-н Бейль противопоставляет этому заблуждению («Ответ на вопросы провинциала», гл. 89, с. 203): *Следствием этого учения было бы, что до того, как Бог решил создать этот мир, он не видел в добродетели ничего лучшего по сравнению с пороком и его мысли не показывали ему, что добродетель достойнее любви, чем порок. Это не оставляло бы никакого различия между естественным правом и правом положительным, и в морали не было бы ничего неизменного и необходимого; Бог мог бы тогда повелеть, чтобы создания были порочными, как мог повелеть, чтобы они были добродетельными; мы не могли бы быть уверенными, что моральные законы не будут когда-нибудь отменены, как отменены обрядовые еврейские законы. Словом, это прямо приводило бы нас к мнению, будто Бог был творцом, независимым не только от благости и добродетели, но и от истины и сущности вещей. Вот что утверждают некоторые картезианцы, и я полагаю, что их мнение* (см. «Продолжение «Разных мыслей...»», с. 554) *в некоторых случаях может быть подходящим; но многие доводы говорят против него, и с ним связываются такого рода неприятные последствия* (см. гл. 152 того же «Продолжения...»), *что легче принять почти всякое другое крайнее воззрение, нежели это. Оно открывает дверь самому крайнему пирронизму, ибо оно дает право утверждать, что положение «Три да три составляют шесть» истинно*

только там и тогда, где и когда это угодно Богу; что оно, может быть, оказывается ложным в некоторой части универсума и, может быть, станет ложным для будущих людей, ибо все зависящее от свободной воли Бога может быть ограничено определенным местом и определенным временем, как, например, иудейские обряды. Тогда этот вывод можно распространить на все предписания десяти заповедей, если предписываемые в них действия по своей природе столь же чужды всякой доброты, как и содержащиеся в них запреты.

181. Если же скажут, что Бог, решив создать человека таким, каков он есть, не мог не требовать от него благочестия, воздержания, справедливости и чистоты, ибо невозможно, чтобы беспорядки, способные ниспровергнуть или нарушить его дело, могли ему нравиться, то в сущности это значит возвратиться к общепринятому мнению. *Добродетели* только потому суть добродетели, что они служат усовершенствованию или ограждению от несовершенства тех, кто добродетелен, или тех, кто находится в общении с ними. И добродетели обладают этим свойством по своей природе или согласно природе разумных созданий, прежде чем Бог создал их. Судить об этом иначе значило бы то же, как если бы кто сказал, что правила соразмерности и гармонии произвольны в отношении к музыкантам, потому что они действуют в музыке уже тогда, когда решаются петь или играть на каком-либо инструменте. Но именно эти-то правила и составляют то, что признают существенным в хорошей музыке, потому что правила эти присущи и тому идеальному состоянию, когда никто и не думает о пении, ибо известно, что с ними непременно будут сообразовываться, как только запоют. Таким же образом и добродетели соответствуют идеальному состоянию разумных существ, прежде чем Бог определил их создать, и именно на этом основании мы утверждаем, что добродетели хороши по самой своей природе.

182. Г-н Бейль в своем сочинении «Продолжение «Разных мыслей...»» вводит особую главу (гл. 152), в которой показывает, что, *по учению христианских докторов, существуют вещи справедливые до божественных определений.* Теологи Аугсбургского исповедания порицали некоторых реформаторов за то, что они, по-видимому, придерживались противоположного мнения и признавали это заблуждение как бы следствием абсолютного определения, согласно которому воля признается свободной от всяких

оснований, ubi stat pro ratione voluntas [51]. Но я уже неоднократно замечал, что даже Кальвин признавал божественные определения сообразными со справедливостью и мудростью, хотя основания, могущие показать в частностях их сообразованность, нам неизвестны. Таким образом, по Кальвину, правила благости и справедливости предшествуют божественным определениям. Г-н Бейль в том же самом месте приводит выдержку из знаменитого г-на Турретина, который отличает естественные божественные законы от положительных божественных законов. Моральные законы принадлежат к первому роду, а обрядовые — ко второму. Г-н Замуэль Дезмаретс, теолог, некогда знаменитый в Гронингене, и г-н Стринезиус, знаменитый теолог из Франкфурта-на-Одере, учат тому же; и мне кажется, что среди реформаторов это учение наиболее распространено. Фома Аквинский и все томисты придерживаются этого же воззрения вместе со всеми схоластиками и теологами римской церкви. Казуисты тоже принимали это; самым выдающимся из них я признаю Гроция, которому подражали в этом отношении его комментаторы. Г-н Пуфендорф, кажется, придерживался другого мнения и старался защитить его от порицаний некоторых теологов; но его мнение нельзя принимать в расчет, так как он был недостаточно знаком с подобного рода предметами. Он грозно восстает в своем сочинении «Fecialis divinus» [52] против абсолютного определения и тем не менее защищает самое дурное в воззрении тех, кто отстаивает это определение, без чего (как объясняют иные реформаты) это определение могло бы еще быть терпимо. Аристотель в отношении учения о справедливости представляется весьма ортодоксальным, и схоластики следовали ему. Они, подобно Цицерону и юристам, отличали право вечное, обязательное для всех и повсюду, от положительного права, которое имеет значение только в известное время и для определенного народа. Я некогда с удовольствием читал «Евтифрона» Платона, в котором Сократ защищает эту истину; и г-н Бейль упоминает об этом сочинении.

183. Сам г-н Бейль с большой силой защищает эту истину в одном месте своего сочинения, и было бы хорошо привести целиком выдержку из него, несмотря на то что она длинна (часть II «Продолжения «Разных мыслей...»», гл. 152, с. 771 и слл.). *По учению многочисленных серьезных авторов*, говорит он, *в природе и сущности некоторых вещей есть моральное добро или зло, предшествующее божественному определению. Они доказывают это учение главным образом следующими страшными следствиями из противоположного догмата. Тогда следование правилу: не должно причинять никому вреда — было бы благим действием не само по себе, а по произвольному решению божественной воли, а отсюда следовало бы, что Бог мог даровать человеку закон, во всех отношениях прямо противоположный заповедям Декалога. Это было бы ужасно. Но вот доказательство более прямое и заимствованное из метафизики. Известно, что существование Бога не есть следствие его воли. Он существует не потому, что желает существовать, но по необходимости своей бесконечной природы. Его всемогущество и его знание существуют по той же необходимости.* Он не потому всемогущ, не потому знает все, что желает этого, а потому, что таковы по необходимости его атрибуты, тождественные с ним. Область его воли простирается только на осуществление его могущества; вне его, в действительности, она осуществляет только то, чего не желает, а все прочее оставляет в состоянии чистой возможности. Отсюда следует, что эта область простирается только на бытие созданий и не простирается подобным же образом на их сущности. Бог мог создать материю, человека, круг или оставить их в небытии, но он не мог сотворить их, не сообщив им существенных свойств. Необходимо было, чтобы человек был разумным животным, чтобы кругу была дана круглая форма; потому что согласно с вечными идеями, независимыми от свободных определений его воли, сущность человека состоит в атрибутах животности и разумности, а сущность круга состоит в окружности, равноудаленной от центра во всех своих частях. Поэтому-то христианские философы признавали, что сущности вещей вечны, что существуют положения вечной истины и, следовательно, эти сущности и эти истины в основных началах остаются неизменными. Это должно понимать не только в отношении к основным теоретическим началам, но и в отношении к основным практическим началам и ко всем предложениям, содержащим истинные определения созданий. Эти сущности, эти истины проистекают из той же природной необходимости, как и знание Божие. Ибо как по самой природе вещей Бог существует, всемогущ и знает все в совершенстве, так по природе вещей материя, треугольник, человек, определенные человеческие действия и прочее по самому существу своему обладают теми или иными

атрибутами. Бог извечно и со всей необходимостью видел существенные отношения чисел, тождество атрибута и субъекта в предложениях, выражающих сущность каждой вещи. Он равным образом видел, что в понятии «справедливый» содержатся следующие свойства: почитать то, что достойно почитания, питать благодарность к своему благотворителю, исполнять условия договора, а также соблюдать многие другие требования морали. Поэтому справедливо утверждают, что правила естественного закона предполагают честность и справедливость того, кто повелевает, и человек обязан был бы исполнять их, если бы даже Бог по снисходительности ничего подобного не повелевал. Прошу вас обратить внимание на то, что, восходя путем отвлечения к этому идеальному моменту, когда Бог еще ничего не определял, мы уже находим в божественных идеях моральные начала в выражениях, налагающих на нас обязанность. Мы узнаем здесь эти правила как достоверные и вытекающие из вечного и неизменного порядка, а именно: достойно разумного существа сообразовываться с разумом; разумное создание, сообразующееся с разумом, достойно похвалы, но оно подлежит порицанию, если не сообразуется с ним. Вы не осмелились бы сказать, чтобы эти истины не налагали на человека долга в отношении всех действий, сообразных с разумом, как-то: следует почитать все, что достойно почитания; воздавать добром за добро; не причинять никому вреда; почитать своего отца; воздавать каждому должное и проч. Таким образом, поскольку по самой природе вещей и до объявления божественных законов моральные истины налагают на человека известные обязанности, то ясно, что Фома Аквинский и Гроций могли сказать, что если бы не было Бога, то мы не перестали бы быть обязанными сообразовываться с естественным правом. Другие же утверждали, что если бы даже все существа, обладающие разумом, погибли, то истинные положения остались бы истинными. Кайетан доказывал, что если бы он остался во вселенной один, а остальное все без исключения погибло бы, то и тогда знание, которое он имеет о природе розы, продолжало бы существовать.

184. Покойный г-н Яков Томазий, знаменитый лейпцигский профессор, недурно заметил в своих объяснениях философских правил Даниэля Шталия, йенского профессора, что неблагоразумно выступать вне Бога и не должно утверждать вместе с некоторыми скотистами, будто вечные истины продолжали бы существовать, если бы совершенно не было разума, даже божественного. Потому что, по моему мнению, именно божественный разум сообщает реальность вечным истинам, хотя воля его и не принимает в этом участия. Всякая реальность должна основываться на каком-либо существующем предмете. Верно то, что атеист может быть геометром. Но если бы не было Бога, то не было бы и предмета геометрии; а без Бога не только ничего не существовало бы, но и ничто не было бы возможно. Это не препятствует, однако, тому, чтобы люди, не понимающие связей всех вещей друг с другом и с Богом, могли разрабатывать некоторые науки, не зная первоисточника, который существует в Боге. Аристотель, хотя этот первоисточник был ему тоже почти неизвестен, тем не менее не преминул сказать нечто близкое к этому и совершенно правильное, когда признал, что начала частных наук зависят от верховного знания, дающего им основу, и это верховное знание должно обладать бытием и, следовательно, должно иметь свой предмет в Боге, источнике бытия. Г-н Дрейер из Кёнигсберга хорошо заметил, что истинная метафизика, которую Аристотель искал и которую он называл τὴν ζητουμένην, его desideratum [53], и есть теология.

185. Тем не менее тот же г-н Бейль, который говорит такие прекрасные вещи в доказательство того, что правила благости и справедливости и вообще все вечные истины существовали в силу своей природы, а не по произвольному выбору Бога, выражается о том же предмете очень сбивчиво в другом месте («Продолжение «Разных мыслей...»», т. II, гл. 114, в конце). Воспроизведя там мнение г-на Декарта и его последователей, которые утверждали, что Бог есть свободная причина всех истин и сущностей, он добавляет (с. 554): *Я сделал все возможное для себя, чтобы хорошо понять это учение и чтобы разрешить связанные с ним затруднения. Откровенно признаюсь, что при всем этом я не вполне еще достиг цели; но это не лишает меня надежды, и я думаю, так же как и другие философы в иных случаях, что время обнажит этот прекрасный парадокс. Я желал бы, чтобы о. Мальбранш взял на себя доказательство этого парадокса, но он прибегает к иным средствам.* Можно ли думать, что удовольствие, обретаемое в сомнении, может иметь такую силу над умным человеком, чтобы оно вызывало у него желание и надежду достигнуть уверенности в том, что два про-

тиворечащих положения не могут сосуществовать только потому, что Бог воспретил это и что тот же Бог мог даровать им возможность всегда сохранять совместное существование? Вот уж поистине парадокс! О. Мальбранш поступает весьма благоразумно, когда прибегает к иным средствам.

186. Лично я не могу думать, чтобы г-н Декарт мог со всей строгостью придерживаться этого учения, хотя некоторые его последователи легко верят и строго следуют тому учению, которое он принимал только как вероятное. Очевидно, это было одним из его двусмысленных учений, одной из его философских хитростей; этим он подготовил для себя некоторый выход, подобный тому, какой он нашел, когда отвергал движение Земли, хотя лично был самым строгим последователем Коперника. Я предполагаю, что здесь он имел в виду иное учение, особенное, им принимаемое, состоящее в том, что утверждения и отрицания и вообще все внутренние суждения зависят только от актов воли. И вот посредством этого выхода вечные истины, признаваемые до него объектом божественного разума, вдруг превратились в объекты божественной воли. А так как акты воли Бога свободны, то Бог есть свободная причина истин. Вот объяснение его выражения «Spectatum admissi» [54]. Небольшое изменение значений терминов вызвало весь этот шум. Но если бы даже утверждение необходимых истин принадлежало актам воли совершеннейшего ума, то и тогда эти акты были бы не менее свободны, потому что здесь нечего было бы избирать. Г-н Декарт, кажется, недостаточно ясно выражался о свободе и имел о ней весьма оригинальное понятие, потому что он расширил ее до того, что желал, чтобы утверждения необходимых истин были свободны в Боге. Все его учение направлено только к сохранению понятия об этой свободе.

187. Г-н Бейль, вместе с некоторыми мыслителями допускавший безразличную волю, по которой Бог устанавливает, например, истины чисел и повелевает, чтобы трижды три составляло девять вместо десяти, находил в этом столь странном учении, если бы оно могло быть доказано, какое-то неизвестное мне преимущество перед учением стратоников. Стратон был главой аристотелевской школы и преемником Феофраста; он утверждал (по свидетельству Цицерона), что этот мир создан таким, каков он есть, по природе, или по необходимой причине, не обладавшей сознанием. Я соглашаюсь, что это могло бы случиться, если бы Бог преформировал материю в таком виде, что это могло бы произойти в силу одних только законов движения. Но без Бога в мире не было бы никакой причины ни для какого существования и тем более для такого или иного существования вещей; поэтому нечего опасаться системы Стратона.

188. Тем не менее г-н Бейль затрудняется этим; он не хочет допустить пластические натуры, лишенные сознания, которые допускал г-н Кэдворт и другие, и не хочет допустить их из опасения, чтобы современные стратоники, т. е. спинозисты, не воспользовались этим. Именно поэтому он вступил в спор с г-ном Леклерком. Предваряя это заблуждение тем, что причина, лишенная разума, не могла бы произвести ничего такого, в чем проявлялось бы искусство, он далек от согласия и с моим учением о *преформации*, по которому естественно образуются животные органы, и с моей *системой гармонии, предустановленной Богом* в телах, чтобы привести в соответствие их собственные законы с мыслями и волением душ. Тем не менее надо обратить внимание на то, что эта причина, лишенная разума, но творящая столь прекрасные вещи в зернах и семени растений и животных и вызывающая телесные действия по требованию воли, создана рукою Бога, который бесконечно искуснее часовых дел мастера, создающего машины и автоматы, производящие такие действия, как если бы они зависели от разума.

189. Перейдем к тому, что г-н Бейль думал о стратониках, допускающих истины, независимые от божественной воли. Кажется, что он боялся, чтобы стратоники не могли воспользоваться против нас совершенной правильностью вечных истин; ибо если эта правильность проистекает только от природы и необходимости вещей, без всякого участия разума, то отсюда, как опасался г-н Бейль, могли бы сделать вывод вместе со Стратоном, будто и мир мог стать правильным по слепой необходимости. Но на это легко ответить. В области вечных истин существуют все возможные истины, следовательно, как правильные, так и неправильные; надо допустить существование причины, которая предпочтительно избирала бы правильность и порядок, и эту причину можно найти только в разуме (entendement). Кроме того, самые эти истины невозможны без того, чтобы разум не осознавал их, ибо они не существовали бы, если бы не было божественного разума, где они становятся, так сказать, реализованными. Вот почему

и Стратон не достигает своей цели, состоящей в исключении сознания в отношении к началу вещей.

190. Возражение, которое г-н Бейль представлял себе со стороны Стратона, кажется слишком тонким и слишком искусственным. Именно это называют timere, ubi non est timor[55]. Он создает для себя и другой страх, столь же мало основательный, состоящий в том, что Бог в таком случае был бы подчинен *року*. Вот его слова (с. 555): *Если существуют положения вечной истины, которые являются такими по своей природе, а не по установлению Бога, если они являются истинными не вследствие свободного определения его воли, а напротив, Бог признает их необходимо истинными, потому что такова их природа, то это есть некоторого рода fatum, которому он подчинен, естественная, совершенно непреодолимая необходимость. Отсюда следовало бы еще, что божественный разум при бесконечности своих идей всегда и с самого начала встречается с совершеннейшей сообразностью их со своими объектами без всякого участия со стороны сознания; ибо было бы противоречием думать, что какой-либо особый идеал служил планом при актах божественного разума. Подобным образом никогда нельзя было бы прийти ни к вечным идеям, ни к какому-то первому разуму (intelligence). Тогда надо было бы сказать, что природа, существующая необходимо, всегда идет своим путем, без всякого постороннего указания; а при этом каким образом можно было бы победить упрямство стратоника?*

191. Но на это легко ответить: этот мнимый fatum, обязательный даже для Божества, есть не что иное, как собственная природа Бога, его собственный разум, указывающий правила его мудрости и его благости; это счастливая необходимость, без которой он не был бы ни благим, ни мудрым. Пожелают ли, чтобы Бог не был обязан быть совершенным и блаженным? Наше состояние, при котором мы впадаем в заблуждения, может ли быть завидным? Разве не переменили бы мы его на непогрешимость, если бы это зависело от нас? Надо быть слишком разочарованным, чтобы домогаться свободы погубить себя и оплакивать Божество, которое не может этого сделать. Таким же образом рассуждает и сам г-н Бейль в другом месте против тех, которые возносят до облаков крайнюю свободу, признаваемую ими в воле, чтобы сделать ее независимой от разума.

192. Наконец, г-н Бейль удивляется тому, что *божественный разум при бесконечности своих идей всегда и с самого начала встречается с совершеннейшей сообразностью их со своими объектами без всякого участия со стороны сознания.* Это возражение ничтожно и не имеет никакого значения; всякая отчетливая идея в силу этого уже сообразна со своим объектом; а в Боге существуют только отчетливые идеи; не говоря уже о том, что с самого начала нигде не было никакого объекта, а когда он начал существовать, то был образован по этой идее. Кроме того, г-н Бейль очень хорошо знает, что божественный разум не имеет необходимости во времени для созерцания связи вещей. Все основания существуют в Боге в высшей степени. Они сохраняют между собой порядок в божественном разуме точно так же, как и в нашем; но у него этот порядок обусловливается *первенством природы,* а у нас *первенством времени.* Итак, не надо удивляться тому, что тот, кто вдруг проникает во все вещи, всегда объемлет их все сразу, и не надо утверждать, что это совершается без всякого участия сознания. Напротив, именно потому, что божественное знание совершенно, совершенны и свободные действия Бога.

193. До сих пор мы утверждали, что божественная воля не является независимой от правил мудрости, хотя можно удивляться тому, что потребовались все предшествующие рассуждения и надо было бороться за истину столь великую и столь признанную. Но почти не менее удивительно и то, что существуют люди, полагающие, будто Бог соблюдает эти правила только наполовину и не избирает наилучшего, хотя его мудрость указывает ему это; одним словом, существуют авторы, утверждающие, будто Бог может творить лучше. Это заблуждение, почти тождественное с заблуждением пресловутого Альфонса, короля кастильского, избранного некоторыми выборщиками царем римским, который ввел астрономические таблицы, известные под его именем. Этот государь будто бы говорил, что если бы Бог при сотворении мира посоветовался с ним, то он дал бы ему хорошие советы. Очевидно, что Птолемеева система мира, господствовавшая в это время, ему не нравилась. Значит, он думал, что можно было бы создать нечто более сообразное, и он был прав. Но если бы он знал систему Коперника вместе с открытиями Кеплера, к которым прибавилось теперь знание тяжести планет, то он признал бы, что открытие истинной системы удивитель-

но. Очевидно, что и здесь речь идет ни больше ни меньше, как о том же, что утверждал и Альфонс: будто можно творить лучше,— положение, которое было всеми порицаемо.

194. Тем не менее философы и теологи осмеливаются догматически доказывать подобное мнение; и я часто удивлялся тому, что умные и благочестивые люди решались ставить границы благости и совершенству Бога. Ибо полагать, что Бог знает лучшее, что он может создать это и не творит этого,— это значит утверждать, что от одной божественной воли зависит создание лучшего мира, чем тот, какой есть на самом деле; а это надо назвать недостатком благости. Это значит действовать вопреки вышеуказанной аксиоме: «Minus bonum habet rationem mali» [56]. Если бы некоторые сослались на опыт в доказательство того, что Бог мог бы творить лучше, то они вдались бы в нелепую хулу его творений; им ответили бы то же, что отвечают всем, которые хулят деяния Бога и которые из этого же самого положения, т. е. из мнимого несовершенства мира, приходят к заключению, будто существует злой Бог, или по крайней мере Бог, нейтральный в отношении добра и зла. Если мы будем рассуждать, как король Альфонс, то нам ответят: вы знаете мир в течение только трех дней, вы не видите его дальше своего носа, и вы решаетесь порицать его. Подождите, пока узнаете больше, и примите в соображение все части, составляющие полное целое (как из частей состоят органические тела),— вы найдете в нем искусство и красоту, превосходящую всякое воображение. Выведем же отсюда заключение о мудрости и благости творца вещей, и даже по отношению к вещам, нам еще неизвестным. Мы находим в универсуме вещи, которые нам не нравятся; но будем знать, что он создан не для нас одних. Вместе с тем он создан и для нас, если мы будем благоразумны; он применится к нам, если только мы будем применяться к нему; мы будем счастливы в нем, если только пожелаем быть счастливыми.

195. Кто-нибудь скажет, что невозможно создать наилучшее, потому что нет совершенных созданий, и всегда возможно создать существо, которое было бы более совершенным. Я отвечаю, что мыслимое в отношении к идеальному созданию или к частной субстанции, которая всегда может быть превзойдена более совершенной, не должно быть применимо к универсуму, который, будучи способен длиться всю последующую вечность, бесконечен.

Кроме того, существует бесконечное множество созданий в малейших частицах материи; потому что continuum действительно делится без конца. А бесконечное, т. е. совокупность бесконечного числа субстанций, собственно говоря, не составляет целого, точно так же как и само бесконечное число, о котором не могут сказать, четное ли оно или нечетное. Именно этим можно опровергнуть тех, которые мир признают Богом или считают Бога душою мира: мир или универсум не могут быть признаны живым существом (animal) или субстанцией.

196. Итак, речь идет не о создании, а об универсуме, и наш противник, таким образом, обязан доказать, что возможный универсум может быть лучше другого в бесконечности; но именно в этом он ошибается, именно этого он не сможет доказать. Если бы это мнение было истинным, то отсюда следовало бы, что Бог не мог бы создать никакого универсума, ибо он не может творить без разума, а это означало бы творить вопреки разуму. Это то же, как если бы кто воображал, что Бог определил создать материальную сферу, не имея никакого основания сделать ее такой-то или такой-то величины. Такое определение было бы бесполезно и в самом себе заключало бы то, что мешало бы его осуществлению. Иное дело было бы, если бы Бог определил провести от данной точки прямую линию до другой данной прямой линии так, чтобы угол между двумя линиями не был определен ни решением, ни обстоятельствами, потому что в этом случае определение совершилось бы по природе вещей; линия была бы перпендикулярной и угол был бы прямым, так как только это могло бы быть определенным и отличительным. Только таким образом надо понимать создание наилучшего из всех возможных универсумов, и это тем более, что Бог определил создать его наилучшим из всех; ведь он ничего не определяет без знания и не принимает решений, зависящих только от предварительных желаний, которые мы достаточно выяснили и отличили от действительных решений.

197. Г-н Дируа, с которым я познакомился в Риме, теолог кардинала Эстрея, написал книгу под названием «Доказательства и предубеждения в отношении христианской религии», изданную в Париже в 1683 г. Г-н Бейль («Ответ на вопросы провинциала», гл. 165, с. 1058, т. III) заимствует из нее следующее возражение. *Существует еще одно затруднение,* говорит он, *разрешить которое столь же важно, как и предшествующие, потому*

что оно причиняет много хлопот тем, которые рассуждают о добре и зле, исходя из соображений, основанных на самых чистых и самых возвышенных положениях. Оно состоит в том, что поскольку Бог высочайше премудр и благ, то им кажется, что он должен творить все вещи, как желают того умные и добродетельные люди: сообразно с правилами мудрости и доброты, запечатленными в них Богом, и так, как они сами обязаны были бы поступить, если бы дела зависели от них. Итак, видя, что дела в мире идут не так хорошо, как они могли бы идти, по их мнению, и как они шли бы при их вмешательстве, они заключают, что Бог, будучи бесконечно более благим и мудрым, чем они, или, лучше, будучи самой мудростью и благостью, не вмешивается в эти дела.

198. Г-н Дируа дает хороший ответ на это, который я не повторяю, потому что я уже неоднократно отвечал на это возражение и ответ на него составляет главную цель всего моего сочинения. Но г-н Дируа приводит нечто, с чем я не могу согласиться. Так, он думает, что это возражение доказывает слишком много. Я должен вместе с г-ном Бейлем привести его собственные слова (с. 1059): *Если бы высочайшей мудрости и благости подобало творить только наилучшее и наисовершеннейшее, то отсюда следовало бы, что все создания извечно, неизменно и существенно были бы столь же совершенными и столь же благими, какими только могут быть; ибо ничто не может изменяться иначе, как переходя от хорошего состояния к лучшему состоянию или от лучшего состояния к худшему. Но это не могло бы совершаться, если бы Богу подобало творить только лучшее и совершеннейшее, что только возможно для него. Итак, следовало бы, чтобы все создания извечно и существенно были наделены сознанием и добродетелью, настолько совершенными, какие только может даровать им Бог. А все то, что извечно и существенно столь совершенно, как это только может сделать Бог, уже существенно исходит из него; одним словом, оно подобно ему извечно и существенно есть благое и, следовательно, подобно ему есть Бог. Вот к чему приводит положение, согласно которому противно высочайшей справедливости и благости не творить вещи столь благими и совершенными, какими они только могут быть, ибо природа благости и мудрости существенно состоит в удалении от всего, что им совершенно чуждо. Итак, надо признать первейшей истиной отношения Бога к созданиям, что нет ничего противоречащего этой благости и этой мудрости ни в творении вещей менее совершенными, чем они могли бы быть, ни в допущении того, что созданное Богом благо или совершенно может перестать существовать, или может перемениться и превратиться в нечто другое; потому что не противно Богу, чтобы кроме него существовали другие существа, т. е. существа, которые могли бы быть не тем, чем они являются, и не делать того, что они делают, или делать то, чего они не делают.*

199. Г-н Бейль признает этот ответ слабым; я же нахожу, что его собственное опровержение неудовлетворительно. Г-н Бейль утверждает, что люди, принимающие два начала, основываются преимущественно на понятии высочайшей свободы Бога; ибо если необходимо, чтобы он творил все, что может, то необходимо также, чтобы он творил грех и страдание; таким образом, из существования зла дуалисты ничего не могут вывести против единства начала, если это начало столь же вынуждено творить зло, как и добро. И вот при этом-то г-н Бейль распространяет понятие свободы слишком широко; ибо хотя Бог в высшей степени свободен, отсюда не следует, что он находится в состоянии безразличия равновесия, и, хотя он склоняется к действованию, отсюда нельзя заключать, будто этим он и вынуждается творить все, что может. Он производит только то, что хочет, ибо его склонность направляет его только к добру. Мы признаем в Боге высочайшую свободу, но мы не смешиваем ее с безразличием равновесия, как если бы Бог мог поступать без всякого основания. Таким образом, г-н Дируа признает, что дуалисты, требуя, чтобы единое доброе начало не творило никакого зла, требуют слишком многого; ибо по той же самой причине они могли бы потребовать также, чтобы он творил самое большое добро, потому что меньшее добро есть уже вид зла. Я думаю, что дуалисты ошибаются в отношении первого пункта и правы в отношении второго и что г-н Дируа напрасно порицает их; или, лучше сказать, что можно согласовать зло или меньшее добро в некоторых частях с лучшим в целом. Когда дуалисты требуют, чтобы Бог творил наилучшее, они не требуют слишком многого. Они ошибаются только в том, что требуют, чтобы наилучшее в целом было свободно от зла в частях, и отсюда делают вывод, что созданное Богом не есть наилучшее.

200. Но г-н Дируа утверждает, что если бы Бог всегда производил наилучшее, то он творил бы других богов;

иначе всякая созданная им субстанция не была бы ни наилучшею, ни совершенною; но г-н Дируа ошибается, так как не принимает в соображение порядка и связи вещей. Если бы каждая взятая в отдельности субстанция была совершенной, тогда все они были бы подобны, что не было бы ни сообразным, ни возможным. Если бы это были боги, то их нельзя было бы создать. Итак, наилучшая система вещей вовсе не содержит в себе богов; она всегда будет системой тел (т. е. вещей, распределенных в пространстве и времени) и системой душ, которые представляют и воспринимают тела и сообразно с которыми тела эти приводятся к доброй цели. И подобно тому, как план здания может быть лучшим из всех в отношении цели, издержек и других обстоятельств, или подобно тому, как размещение некоторых красивых предметов, предлагаемых вам, может быть наилучшим, какое только можно придумать,— подобно этому легко понять, что устройство универсума может быть лучшим из всех, не превращаясь поэтому в бога. Вследствие связи и порядка вещей тела всех живых существ и всех растений состоят из других животных и других растений, или из других живых и органических существ; поэтому здесь существует подчинение, и каждое тело, каждая субстанция служит другим, так что их совершенство не может быть равным.

201. Г-н Бейль полагает (с. 1063), что г-н Дируа смешивает два различных положения: во-первых, что Бог должен был создать все так, как того желали бы мудрые и добродетельные люди, соответственно правилам мудрости и доброты, которые Бог запечатлел в них, и как они сами должны были бы поступить, если бы это зависело от них; во-вторых, что не подобает высочайшей мудрости и благости творить ничего, что не есть наилучшее и наиболее совершенное. Г-н Дируа, по мнению г-на Бейля, не принимает первого положения и отвечает на второе. Но мне кажется, что в этом отношении он прав; потому что оба этих положения соединены между собой и второе есть следствие первого, так как если делают меньше добра, чем могут сделать, то это показывает недостаток мудрости и благости. Быть наилучшим, или быть таким, каким желают это видеть наиболее добродетельные и наиболее мудрые люди,— это одно и то же. И если бы мы могли понять строение универсума и то, как он управляется, то мы нашли бы, что он создан и управляется так, как только могут этого желать наиболее мудрые и наиболее добродетельные, потому что Бог не мог не сделать так. Тем не менее эта необходимость есть только моральная, и я соглашаюсь, что если бы Бог был вынужден творить все созданное им по метафизической необходимости, то он создал бы все возможное или ничего не создал бы; и в этом смысле вывод г-на Бейля был бы совершенно верным. Но поскольку все возможное несовместимо друг с другом в одном и том же течении природы, то вследствие этого и не было создано все возможное, и надо утверждать, что Богу, говоря метафизически, не было необходимости создавать подобный мир. Можно сказать, что, как только Бог определил нечто создать, тотчас же возникла борьба между всеми возможностями, заявившими притязание на существование; и те, которые при взаимном соединении обнаружили наибольшую реальность, наибольшее совершенство, наибольшую разумность (intelligibilité), победили. Верно, что эта борьба была только идеальной, т. е. была борьбой мотивов в совершеннейшем разуме, который может поступать только совершеннейшим образом и поэтому избирает лучше. Тем не менее Бог вынужден был моральной необходимостью творить вещи так, чтобы нельзя было создать их лучше; иначе не только другие имели бы основания хулить созданное им, но, что еще важнее, он сам не был бы доволен своим делом, он укорял бы себя в несовершенстве, что противоречило бы высшему блаженству божественной природы. Это непрерывное осознавание своей ошибки или своего несовершенства было бы у него неизбежным источником скорби, как утверждает это и г-н Бейль по другому поводу (с. 953).

202. Доказательство г-на Дируа основано на ложном предположении, будто ничто не может быть изменено, иначе как путем перехода от худшего состояния к лучшему или от лучшего состояния к худшему; и, таким образом, если бы бог создал наилучшее, то это творение не могло бы быть измененным, оно было бы вечной субстанцией, Богом. Но я не вижу, почему какая-либо вещь не может изменить вид своего отношения к добру или злу, не изменяя степени? При переходе от удовольствия, получаемого от музыки, к удовольствию от живописи или vice versa от удовольствия зрения к удовольствию слуха степень удовольствий может быть одна и та же, за исключением только того, что последнее удовольствие будет иметь преимущество перед предшествующим по своей новизне. Если бы могла стать возможной квадратура круга, или

(что то же) если бы совершилось превращение четырехугольника в круг, т. е. если бы круг превратился в четырехугольник той же величины или четырехугольник — в круг, то, говоря безусловно и без какого-либо отношения к частному применению, трудно было бы сказать, выиграли бы от этого или проиграли. Таким образом, лучшее может быть превращено в другое, равноценное и непревосходящее его; но между ними всегда будет существовать порядок, и порядок наилучший из всех возможных. Если принимать всю последовательность вещей, наилучшее не имеет себе равного, но часть последствий может быть уравнена с другой частью той же самой последовательности. Поэтому можно сказать, что вся последовательность вещей, простирающаяся в бесконечность, может быть наилучшей из всех возможных, хотя то, что существует во всем универсуме в каждый отдельный отрезок времени, не есть наилучшее. Итак, возможно, что универсум всегда переходит от лучшего к лучшему, если уж такова природа вещей, что он не может достигнуть наилучшего сразу. Но о подобных проблемах нам трудно судить.

203. Г-н Бейль говорит (с. 1064), что вопрос о том, мог ли Бог создать вещи совершеннее, чем он их создал, очень затруднителен и что существуют весьма сильные доводы за и против него. На мой же взгляд, этот вопрос похож на тот, как если бы спросили, сообразны ли дела Божии с совершеннейшей мудростью и величайшей благостью. Представляется довольно странным, когда посредством незначительного изменения терминов подвергают сомнению то, что, будучи правильно понято, яснее всего на свете. Противоположные доводы не имеют никакой силы, так как основываются только на кажущихся недостатках; и возражение г-на Бейля, направленное на то, чтобы доказать, будто закон наилучшего в действительности налагает на Бога метафизическую необходимость, есть только иллюзия, проистекающая из неправильного употребления терминов. Прежде г-н Бейль придерживался других воззрений, когда соглашался с мнением д. о. Мальбранша, весьма сходным с моим собственным мнением по этому вопросу. Но когда г-н Арно написал сочинение против Мальбранша, г-н Бейль изменил свое мнение, и я думаю, что к этому его привела склонность к сомнению, усилившаяся у него с годами. Без сомнения, г-н Арно был великим человеком, и его авторитет имеет большой вес; он сделал в своих сочинениях много дельных замечаний против о. Мальбранша; но он не имел никакого основания опровергать то, что этот отец сказал, согласно со мною, о правиле наилучшего.

204. Превосходный автор «Разысканий истины» [57], перейдя от философии к теологии, издал прекраснейший «Трактат о естестве и благодати». Он показал в нем на свой манер (как это прояснил г-н Бейль в своих «Разных мыслях о комете...», гл. 234), что события, наступающие в соответствии с требованием всеобщих законов, вовсе не составляют предмета частной божественной воли. Верно, что когда желают чего-либо, то некоторым образом желают и того, что необходимо бывает с ним соединено, и, следовательно, Бог не мог желать общих законов, не желая в то же время некоторым образом и частных следствий, необходимо долженствовавших возникнуть из них; но всегда верно то, что этих частных следствий желают не ради них самих, и именно это имеют в виду, когда говорят, что их не желают *частной* и прямой *волей*. Нет сомнения, что Бог, определив для себя действование вовне, избрал образ действий, достойный существа высочайше совершенного, т. е. образ действий бесконечно простой и однообразный и тем не менее бесконечно плодотворный. Можно также представить себе, что этот образ действования, вследствие общей воли, показался ему предпочтительным, хотя из него должны были воспоследовать некоторые излишние события (и даже дурные, если рассматривать их в отдельности, что я допускаю, и если сравнивать их с образом действования более сложным и более правильным, как полагает этот отец). По мнению г-на Бейля, высказанному им в «Разных мыслях о комете...», нет ничего полезнее этого положения для ответа на тысячи возражений, обыкновенно выставляемых против божественного провидения. *Спрашивать Бога*, говорит он, *почему он создал вещи, способствующие людям стать более злыми, это означает спрашивать, почему Бог осуществляет свой замысел (который может быть только бесконечно прекрасным) путями наиболее простыми и наиболее однообразными и почему посредством сложности решений, непрерывно пересекающихся друг с другом, он не помешал человеку злоупотребить своей свободой воли.* К этому он добавляет, что чудеса, будучи частными волями, должны иметь цель, достойную Бога.

205. На этих основаниях он делает хорошие замечания (гл. 231), касающиеся несправедливых суждений тех, ко-

торые жалуются на благополучие нечестивых людей. *Я нисколько не боюсь сказать*, говорит он, *что все те, которые находят странным благополучие нечестивых, очень мало рассуждали о природе Бога. Обязанности причины, управляющей всеми вещами, они подвели под меру совершенно второстепенного провидения, что свойственно малому уму. Как! Неужели надо было, чтобы Бог, создав причины свободные и причины необходимые, бесконечно приспособленные через смешение к обнаружению чудес его бесконечной мудрости, установил законы, сообразные с природой свободных причин, но столь непостоянные, что малейшее случившееся с человеком несчастье могло бы совершенно уничтожить человеческую свободу? Самый обыкновенный правитель города подвергся бы осмеянию, если бы менял свои распоряжения и свои приказания каждый раз, как только кто-либо начнет роптать на него. Так и Бог, законы которого объемлют всеобщее благо до такой степени, что все видимое нами, может быть, составляет только маленький придаток к этому, неужели стал бы менять свои законы только потому, что сегодня они не нравятся одному, а завтра другому? или потому, что какой-то суеверный человек, ошибочно полагая, что какое-то чудовище предвещает что-то гибельное, от этого своего заблуждения мог бы переходить к преступной жертве? или потому, что добродушный человек, не придающий, однако же, добродетели такое значение, чтобы думать, что люди уже достаточно наказаны, если не обладают ею, стал бы возмущаться тем, что порочный человек богатеет и наслаждается полным здоровьем? Можно ли составить более ложные представления о всеобщем провидении? Все согласны с тем, что естественный закон «Сильный превозмогает слабого» установлен весьма разумно, и было бы смешно требовать, чтобы Бог, когда на легко бьющуюся чашу, доставляющую удовольствие хозяину, падает камень, отменил этот закон, чтобы оградить хозяина от огорчения; не следует ли согласиться, что было бы столь же смешно требовать, чтобы Бог отменял тот же самый закон, чтобы этим помешать злому человеку обогащаться разорением добродетельного человека? Чем более злой человек отвергает внушения совести и чести, тем более он превосходит своей силой добродетельного человека; так что если он направляет свою деятельность против добродетельного человека, то по логике природы следует, чтобы последний был разорен; и если они оба вступают в одинаковые финансовые предприятия, то по той же самой логике природы следует, чтобы злой человек обогащался больше, чем добрый человек, совершенно так же, как сильный огонь разгорается больше на дровах, чем на соломе. Люди, желающие, чтобы злой человек стал больным, иногда столь же несправедливы, как и те, которые хотели бы, чтобы камень, падающий на стакан, не разбивал его, так как по состоянию органов злого человека ни принимаемая им пища, ни вдыхаемый им воздух не могут согласно с естественными законами быть вредными для его здоровья. Люди, жалующиеся на свое здоровье, тем самым жалуются на то, что Бог не нарушает установленных им законов. При этом они тем более неправы, что при посредстве соединений и переплетений, которые устанавливает один только Бог, довольно часто случается, что логика природы приносит наказание за грех.*

206. Очень жаль, что г-н Бейль так скоро покидает путь, на который он столь счастливо вступает, когда рассуждает в подтверждение провидения; он вырастил бы прекрасные плоды: выражая свои мысли красноречиво, он в то же время сказал бы нечто дельное. Я согласен с достопочтенным о. Мальбраншем, что Бог создал вещи наиболее достойным его образом; но я иду дальше его в отношении *всеобщих и частных определений воли*. Так как Бог ничего не может творить без оснований, даже когда творит чудеса, то отсюда следует, что он не желает ни одного отдельного события, которое не было бы согласно с истиной или со всеобщей волей. Таким образом, я утверждаю, что Бог не имел таких *частных определений воли*, какие признает этот отец, т. е. *первоначально частных*.

207. Я думаю также, что в *чудесах* при этом нет ничего такого, что отличало бы их от других событий, потому что основания, стоящие превыше порядка природы, требуют их осуществления. Поэтому я не могу сказать вместе с этим отцом, будто Бог отступает от своих общих законов, когда этого требует ход событий. Он творит это только по другим, более приемлемым законам, и требуемое порядком не может быть сообразовано с основным правилом порядка, принадлежащим к числу всеобщих законов. Признак чудес (понимаемых в самом строгом смысле) состоит в том, что их нельзя объяснить из природы сотворенных вещей. Вот почему если бог установил всеобщий закон, по которому тела притягивают друг друга, то он может достигнуть осуществления этого только при помощи непре-

рывно совершающихся чудес; равно как, если бы Бог желал, чтобы органы человеческого тела сообразовывались с желаниями души, *согласно с системой окказиональных причин*, этот закон тоже мог бы осуществляться только при помощи непрерывно совершающихся чудес.

208. Поэтому надо признать, что из не безусловно необходимых всеобщих законов Бог избирает только такие, которые наиболее естественны, которые скорее всего могут быть оправданы и которые более всего могут способствовать оправданию других вещей. Без сомнения, в этом состоит наибольшая красота и приятность, и если бы *система предустановленной гармонии*, устраняющая излишние чудеса, не была необходима в других отношениях, то Бог избрал бы ее потому, что она наиболее гармонична. Пути Божии наиболее просты и единообразны. Вот почему он избирает правила, наименее ограничивающие друг друга: они также наиболее *плодотворны* в отношении *простоты путей*. Точно так же говорят, что дом является наилучшим, учитывая израсходованные на него средства. Оба этих условия, т. е. простоту и плодотворность, можно свести к одному преимуществу, а именно к достижению возможно большего совершенства, а этим путем система д. о. Мальбранша сводится к моей. Ибо, предположив действие более великим, а пути менее простыми, можно было бы сказать, взвесив и высчитав все, что и само следствие было бы менее великим, принимая во внимание не только конечное следствие, но и средства для достижения этого следствия. Ибо мудрейший по возможности поступает так, чтобы *средство* в некотором роде было *целью*, т. е. оно желательно ему не только в зависимости от того, что́ оно может *доставить* ему, но и в зависимости от того, каково оно *есть* само. Наиболее сложные пути требуют слишком много объема, пространства, места, времени, которые могут быть употреблены с большой пользой.

209. Таким образом, когда все сводят к наибольшему совершенству, тогда возвращаются к моему закону наилучшего. Ибо совершенство заключает в себе не только *моральное* и *физическое* благо разумных созданий, но и благо чисто *метафизическое*, простирающееся и на создания, лишенные разума. Отсюда следует, что зло, проявляющееся в разумных созданиях, происходит только по совпадению, вне предшествующей воли, но по последующей воле, содержась как бы в свернутом виде (enveloppé) в наилучшем из возможных замыслов; и метафизическое

благо, обнимающее все, служит причиной того, что иногда надо дать место физическому и моральному злу, как я это объяснял уже не раз. Кажется, древние стоики были не очень далеки от этой системы. Сам г-н Бейль в своем «Историческом и критическом словаре» в статье о Хрисиппе под буквой T указал на это; будет полезно привести здесь слова Хрисиппа, чтобы противопоставить их в некоторых случаях самому Бейлю и чтобы возвратить его к хорошим мыслям, которые он иногда высказывает: *В своем сочинении «О провидении» Хрисипп исследует среди прочих следующий вопрос: создала ли природа вещей или провидение, сотворившее мир и род человеческий, также и болезни, каким подвержены люди? Он отвечает на этот вопрос следующим образом. Основное намерение природы не состояло в том, чтобы сделать людей больными, это не подобало бы причине всех благ. Но, подготовив и произведя множество великих, весьма хорошо упорядоченных и весьма полезных вещей, природа нашла, что их следствием явились некоторые неудобства и что, таким образом, эти ее творения оказались не соответствующими ее первоначальному намерению и цели. Эти неудобства обнаружились по окончании творения, они возникли лишь как следствие. Что касается строения человеческого тела, говорил Хрисипп, то наиболее разумная идея, сама полезность этого творения требовала, чтобы голова была образована из тканей костей тонких и мягких. Но вследствие этого голова приобрела тот недостаток, что она не в состоянии сопротивляться ударам. Природа создала здоровье, и в то же время в силу своего рода соответствия было необходимо, чтобы был открыт источник болезней. Так же обстояло дело и с добродетелью. Прямое действие природы, породившее добродетели, вызвало рикошетом пороки. Я переводил не буквально, поэтому представляю здесь из Авла Геллия* (Aul. Gellius) (lib. 6, cap. 1) *благосклонному вниманию читателей, знакомых с латинским языком, и самый латинский текст:* «Idem Chrysippus in eodem libro (quarto, περὶ προνοίας) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίγνονται. Id est naturane ipsa rerum, vel providentia, quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur, homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae

auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret, pareretque optissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat cohaerentia: eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessaria facta dicit, quod ipse appellat κατά παρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sic, Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt»[58]. *Не думаю, что язычник, пребывавший в неведении о грехопадении первого человека, о котором мы смогли узнать через откровение и которое есть истинная причина наших несчастий, мог бы сказать что-либо более разумное. Если бы у нас было много подобных выдержек из книги Хрисиппа, вернее, если бы мы располагали его произведениями, мы имели бы более выгодное представление о силе его гения, чем то, какое у нас есть.*

210. Теперь посмотрим на оборотную сторону медали у г-на Бейля, изменившего свои мнения. Приведя в своем «Ответе на вопросы провинциала» (гл. 155, с. 962, т. III) следующие слова г-на Жакло, совершенно согласные с моими убеждениями: *Изменение порядка универсума бесконечно более важное дело, чем счастье доброго человека,* г-н Бейль добавляет: *Эта мысль содержит в себе нечто обольстительное; о. Мальбранш объяснил ее лучше всех и убедил некоторых своих читателей, что простая и весьма плодотворная система более соответствует божественной мудрости, чем система сложная и относительно менее плодотворная, хотя и более способная избежать неправильностей. Г-н Бейль принадлежит к тем, кто думает, что «о. Мальбранш предлагает этим удивительное решение»* (это утверждает сам г-н Бейль); *но едва ли можно согласиться с этим, прочитав книги г-на Арно против этой системы и приняв во внимание обширную и беспредельную идею существа высочайше совершенного. Эта идея говорит нам, что для Бога нет ничего легче, как следовать замыслу простому, плодотворному, правильному и в то же время удобному для всех созданий.*

211. Будучи во Франции, я передал г-ну Арно написанный мною на латинском языке «Диалог о причине зла и справедливости Бога». Это было не только до его споров с д. о. Мальбраншем, но даже до появления книги последнего под названием «Разыскания истины». То начало, которое я в настоящем сочинении отстаиваю, а именно что грех был допущен вследствие соединения его с наилучшим замыслом универсума, было выставлено и там; и г-н Арно, по-видимому, не испугался этого. Но небольшой спор, который он вел затем с этим отцом, дал ему повод исследовать данный предмет с бо́льшим вниманием и обсудить его с большей строгостью. Тем не менее я не могу быть совершенно довольным тем способом, каким г-н Бейль излагает здесь дело, и не могу согласиться с мнением, будто *замысел более сложный и менее плодотворный мог бы лучше устранять препятствия.* Правила суть требования всеобщей воли; чем больше соблюдают правила, тем больше достигают при этом правильности; простота и плодотворность служат целью правил. Мне возразят, что система, приведенная в полное единство, будет чужда неправильностей. Я отвечаю, что было бы неправильностью уже самое это единство, оно противоречило бы правилам гармонии. Et citharoedus ridetur chorda qui semper oberrat eadem[59]. Итак, я думаю, что Бог мог следовать простому, плодотворному и правильному замыслу; но я не думаю, будто наилучший и наиболее правильный замысел в то же время всегда был удобен для всех созданий, я заключаю так a posteriori, потому что избранный Богом замысел не является таковым. Но я доказал это и a priori на примерах, заимствованных из математики, и я представлю еще некоторые из них. Последователь Оригена, желающий, чтобы все разумные существа были счастливы, будет еще более удовлетворен ими. Подражая изречению св. Павла о страданиях этой жизни, он может сказать, что временные страдания не могут быть сравнимы с вечным блаженством.

212. Ошибочное в этом вопросе, как я уже замечал, кроется в том, что обыкновенно думают, будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой его части. Подобным же образом рассуждают в геометрии, когда речь идет de maximis et minimis[60]. Если предполагаемый путь от A до B есть кратчайший из всех возможных и если этот путь проходит через C, то отсюда следует, что и путь от A до C, будучи частью первого, тоже должен

быть кратчайшим из всех возможных. Но заключение от *количества* к *качеству* не всегда бывает правильно, равно как заключение от равенства к подобию. Ибо *равными* называются те предметы, количество которых одно и то же, а *подобными* те, которые не различаются по своим качествам. Покойный г-н Штурм, славный альтдорфский математик, будучи в Голландии во времена своей юности, напечатал там небольшое сочинение под названием «Euclides catholicus» [61]. В этом сочинении он пытался установить точные и всеобщие правила относительно предметов нематематических, побуждаемый к этому покойным г-ном Эрхардом Вейгелем, бывшим своим учителем. В своей книге он переносит на подобные предметы то, что Евклид говорит о равных, и следующим образом формулирует аксиому: «Si similibus addas similia, tota sunt similia» [62]; но для оправдания этого нового правила надо допустить столько ограничений, что, по моему мнению, лучше было бы изложить его со следующим ограничением: «Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia» [63]. Да и геометры часто имеют привычку говорить: «Non tantum similia, sed et similiter posita» [64].

213. Это различие между количеством и качеством сказывается и в нашем случае. Часть наикратчайшего пути между двумя пунктами есть наикратчайший путь между двумя концами этой части; но часть наилучшего целого не всегда есть наилучшая, когда ее извлекают или заимствуют из целого неправильным образом. Если бы благость и красота состояли в чем-либо абсолютном и единообразном, каковы пространство и время, материя, золото, вода и другие предположительно тождественные или подобные тела, то надо было бы сказать, что часть благого и доброго была бы благой и доброй, как и целое, потому что она всегда была бы сходна с целым; но этого не случается с вещами, части которых взаимосвязаны. Пример из геометрии яснее выразит мою мысль.

214. Существует вид *геометрии*, называемый г-ном Юнгом из Гамбурга, замечательнейшим математиком нашего времени, *эмпирическим.* Он основывается на опытных доказательствах и подтверждает многие положения Евклида, особенно касающиеся равенства двух фигур. Одна из фигур рассекается на части, и из сложения этих частей составляется новая фигура. Рассекая подобным образом четырехугольник на правильные треугольники по диагонали и надлежащим образом соединяя эти части,

получают четырехугольник гипотенузы; таким образом, эмпирически доказывается 47-е положение 1-й книги Евклида. Если предположить теперь, что некоторые из этих частей двух малых четырехугольников исчезнут, тогда и в большом четырехугольнике будет чего-то недоставать, и это недостаточное сложение, вместо того чтобы нравиться нам, будет представляться безобразным. Если же оставшиеся части, составляющие неполный четырехугольник, будут взяты сами по себе и вне всякого отношения к большому четырехугольнику, который должен из них составляться, то их можно складывать совершенно иначе для образования более или менее сносного сложения. Но когда недостающие части снова будут найдены и пустота в недостаточном сложении будет восполнена, тогда из этого создастся нечто красивое и правильное, составляющее большой четырехугольник, и это восполненное сложение, будучи образовано из таких частей, которые не подвергались ущербу, будет более прекрасным, чем сносное сложение. Восполненное сложение соответствует всему универсуму, а недостаточное сложение, составляющее часть восполненного целого, соответствует некоторой части универсума, где мы находим несовершенства, допущенные творцом вещей, так как иначе, если бы он пожелал преобразовать эту недостающую часть, то и целое не было бы столь же прекрасным; ибо части недостаточного сложения, расположенные в лучшем порядке для составления из них сносного сложения, не могут быть использованы надлежащим образом для составления целого и совершенного сложения. Фома Аквинский принимал это во внимание, когда сказал: «Ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto» (Thom. contr. gent., lib. 2, c. 71) [65]. Томас Гатакер в своих примечаниях на книгу Марка Аврелия (см. у г-на Бейля lib. 5, cap. 8) тоже приводит страницы других авторов, которые утверждают, что изъян в частных случаях часто бывает благом в целом.

215. Возвратимся к рассуждениям г-на Бейля. Он представляет себе государя (с. 963), намеревающегося выстроить город. Из дурного вкуса государь этот предпочитает, чтобы город отличался великолепием, смелой и своеобразной архитектурой, нежели всяческими удобствами для обитателей. Если бы этот государь обладал действительным великодушием, он предпочел бы архитектурные удобства архитектурному великолепию. Так судит

г-н Бейль. Я же полагаю, что бывают случаи, когда имеют основание предпочитать красивое устройство дворца удобствам тем, кто в нем служит. Но я согласен, что устройство является дурным, как бы оно ни было красиво, если оно служит причиной болезней обитателей, в особенности если оно могло бы быть лучшим, принимая во внимание все вместе — красоту, удобство и здоровье. Во всяком случае может случиться, что нельзя совместить сразу все эти преимущества и могут, например, предпочитать постройку замка на южной стороне горы при всем желании выстроить его на более здоровой северной стороне, хотя это будет противоречить строительному искусству.

216. Г-н Бейль, далее, возражает: *Верно то, что наши законодатели никогда не могли измыслить постановлений, которые были бы удобоприменимыми во всех частных случаях:* «Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quaeritur, si majori parti et in summam prodest» (Cato ap. Livium. L. 34, circa init.) [66]. *Но это зависит уже от ограниченности знаний, вынуждающих законодателей издавать законы, которые были бы в большей мере полезными, чем вредными, если рассматривать эти законы в совокупности. Все это, однако, не может быть применено к Богу, который столь же беспределен по своему могуществу и разуму, как по благости и истинному величию.* На это я отвечаю, что поскольку Бог избирает возможно лучшее, то в этом нельзя видеть ограничения его совершенств; и в универсуме не только добро превышает зло, но и самое зло служит умножению добра.

217. Г-н Бейль говорит также, что стоики вывели из этого положения нечестивое заключение, говоря, будто надо терпеливо переносить бедствия ввиду того, что бедствия необходимы не только для целости и сохранности универсума, но и для счастья, совершенства и для продолжения существования Бога, который им управляет. Поэтому и император Марк Аврелий в восьмой главе пятой книги своих «Размышлений наедине с собой» говорит: «Duplici ratione diligas oportet, quidquid evenerit tibi; altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quodammodo affectum est; altera, quod Universi Gubernatori prosperitatis et consummationis atque adeo permansionis ipsius procurandae, (τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς) ex parte causa est» [67]. Это наставление — не самое разумное из всех, высказанных этим великим императором. Выражение diligas oportet (στέργειν χρή) [68]

не имеет никакого определенного значения; вещь не становится достойной любви, будучи необходимой, прирожденной и предназначенной к чему-либо, и вредное для меня не перестанет быть таковым, даже будучи благом для моего господина, если только это благо не сообщается и мне. К числу существующих в мире благ принадлежит, между прочим, и то, чтобы всеобщее благо на самом деле становилось частным благом тех, которые любят творца всех благ. Но главная ошибка этого императора и вообще всех стоиков состояла в том, что они воображали, будто благо универсума должно доставлять удовольствие самому Богу, так как они представляли себе Бога душою мира. Это заблуждение не имеет ничего общего с нашим учением. Бог, по нашему мнению, есть Intelligentia extramundana [69], как выражается Марциан Капелла, или, лучше, supramundana [70]. Наконец, речь идет о том, чтобы творить добро, а не о том, чтобы принимать его. Melius est dare quam accipere [71]. Божественное блаженство всегда совершенно и не может приобретать никакого приращения, ни внутренним образом, ни внешним.

218. Переходим к главному возражению, которое делает мне г-н Бейль совместно с г-ном Арно. Оно запутанно: они считают, будто Бог был бы принужден, или поступал бы по принуждению, если бы должен был творить одно наилучшее; или по крайней мере он был бы бессильным, если бы не мог найти наилучшего средства для изъятия из мира грехов и других зол. А вместе с этим опровергается и то, что этот мир есть наилучший и что Бог вынужден был избирать наилучшее. Мы достаточно ответили на это возражение во многих местах; мы доказали, что Бог не мог отказаться от сотворения наилучшего; а из этого положения следует, что испытываемые нами бедствия не могли быть на разумных основаниях изъяты из этого универсума, поскольку они существуют в нем. Посмотрим, однако же, что говорят нам эти два превосходных мужа, или, лучше, посмотрим, что возражает мне г-н Бейль, ибо он признается, что воспользовался соображениями г-на Арно.

219. В главе 158 своего «Ответа на вопросы провинциала» (т. III, с. 890) он говорит: *Возможно ли было, чтобы природа, обладающая бесконечной благостью, святостью, мудростью, знанием и могуществом, любящая добродетель превыше всего, как это показывает нам ясная и отчетливая идея этой природы и как об этом свидетельствует почти каждая страница Писания,— возможно ли, чтобы она не*

могла найти в добродетели никакого достаточного и соответствующего средства для своих целей? Возможно ли было, чтобы только порок мог доставить ей это средство? Напротив, вероятнее то, что ничто столь не соответствует этой природе, как сохранение добродетели во всех делах и исключение всякого порока. Г-н Бейль впадает здесь в крайность. Я признаю, что некоторый порок был соединен с наилучшим замыслом универсума; но я не допускаю, чтобы Бог не мог найти в добродетели соответствующего средства для своих целей. Это возражение было бы уместно, если бы добродетели вовсе не существовало и вместо нее повсюду был только порок. Г-н Бейль скажет, что допустимо, чтобы порок царствовал повсюду и чтобы добродетель была чем-то неважным по сравнению с ним. Но я остерегаюсь приписывать это г-ну Бейлю, и я думаю, что в действительности в разумных созданиях, известных нам в весьма ограниченном числе, при правильном понимании несравненно больше морального добра, нежели морального зла.

220. Притом же это зло не так велико среди людей, как утверждают: существуют только люди с дурной природой или люди, ставшие от несчастий до известной степени мизантропами, как Тимон у Лукиана, который находил дурное повсюду и своими толкованиями добавлял яду в наилучшие деяния. Я говорю здесь о тех людях, которые поступают так, чтобы отсюда выводить дурные следствия, которые они применяют на практике, потому что некоторые делают это только для того, чтобы показать свою проницательность. Это подвергается порицанию у Тацита, и то же самое г-н Декарт (в одном из своих писем) находит необходимым высказать в отношении книги г-на Гоббса «De cive»[72]. Тогда эта книга была напечатана в немногих экземплярах, предназначавшихся для друзей; второе же ее издание, которое я имею, расширено примечаниями автора. Хотя г-н Декарт признает, что эта книга написана умным человеком, но он находит в ней положения и правила весьма опасные в том отношении, что книга представляет всех людей злыми, или подает им повод быть такими. Покойный г-н Якоб Томазий в своих прекрасных «Таблицах практической философии» говорит, что πρῶτον ψεῦδος, основное начало ошибок этой книги г-на Гоббса состоит в том, что он принимает statum legalem pro naturali[73], т. е. испорченное состояние признается им мерилом и правилом, между тем как человеческой природе наиболее соответствует то состояние, которое

имел в виду Аристотель. Ибо, по Аристотелю, *естественным* называют то, что наиболее сообразно с совершенной природой вещей; г-н Гоббс же называет *естественным состоянием* то, которое содержит меньше всего искусства, не принимая, может быть, во внимание, что человеческая природа при своем совершенствовании включает в себя и искусство. Но спор о словах, т. е. о том, что́ надо называть естественным, не имеет большого значения, так как Аристотель и Гоббс не вводят при этом понятия о естественном праве, и каждый при этом придерживается своего понимания. Выше я заметил, что в книге о ложности человеческих добродетелей я нахожу тот же недостаток, что нашел г-н Декарт в книге г-на Гоббса «De cive».

221. Но допустим, что в человеческом роде, как предполагают, порок пересиливает добродетель, что число людей осужденных превышает число избранных; отсюда тем не менее никоим образом не следует, будто порок и страдания пересиливают добродетель и счастье в универсуме; скорее надо думать совершенно обратное, потому что град Божий должен быть самым совершенным из всех возможных царств — ведь он создан и управляется величайшим и наилучшим из монархов. Этот ответ согласуется с тем, какой я уже дал прежде, говоря о согласии веры и разума, а именно: один из величайших источников ошибочных заключений состоит в том, что смешивают видимость с действительностью. Я утверждаю, что видимость не является абсолютно такой, какой она была бы при строгом рассмотрении фактов,— она такова, какой она создается на основе нашего ограниченного опыта. Было бы неразумным противополагать видимость, столь несовершенную и столь мало обоснованную, доказательствам разума и откровениям веры.

222. Наконец, я заметил уже, что любовь к добродетели и ненависть к пороку в своем *неограниченном* стремлении способствовать добродетели и препятствовать пороку суть лишь предшествующая воля, так же как и воля способствовать счастью всех людей и оградить их от бедствий. И эта предшествующая воля составляет только часть всей предшествующей воли Бога, взятой в совокупности, результатом которой является последующая воля, или определение создать наилучшее. Посредством этого определения любовь к добродетели и счастью разумных созданий, будучи неограниченной в себе самой и простираясь до

возможных пределов, получает некоторые незначительные ограничения, в силу должного внимания к общему благу. Именно таким образом надо понимать то, что Бог в высшей степени любит добродетель и в высшей степени ненавидит порок; и, несмотря на это, некоторый порок должен быть допущен.

223. Г-н Арно и г-н Бейль, по-видимому, объясняют вещи этим путем и признают замысел универсума наилучшим, таким, который не может быть превзойден никаким другим, но этим путем ограничивается всемогущество Бога. *Подумали ли вы о том*, говорит г-н Арно д. о. Мальбраншу в своих «Размышлениях о новой системе природы и благодати», т. II, с. 385, *что с принятием подобных положений вы ниспровергаете первый член символа веры, коим мы исповедуем, что верим во всемогущего Бога-отца?* А прежде г-н Арно уже сказал (с. 362): *Могут ли, не впадая в добровольную слепоту, утверждать, будто способ деятельности, при котором неизбежно страшное следствие гибели большинства людей, в большей мере показывает благость Божию, чем другой способ деятельности, который, если бы Бог принял его, стал бы причиной спасения всех людей?* И так как г-н Жакло не отступает от положений, которые я здесь излагаю, то г-н Бейль делает ему следующие возражения («Ответ на вопросы провинциала», гл. 151, с. 900, т. III). *Когда прибегают к подобным разъяснениям*, говорит он, *бывают вынуждены отказаться от самых очевидных понятий о высочайше совершенном существе. Эти понятия показывают, что все вещи, не содержащие в себе противоречия, для него возможны и, следовательно, для него возможно спасение людей, которых он не спасает; ибо какое противоречие содержалось бы в том, чтобы сделать число избранных большим, чем оно есть? Понятия эти показывают нам, что так как Бог в высшей степени блажен, то у него нет неосуществимых для него желаний. Как можно понять то, что он этого не может? Мы ищем хотя бы какого-нибудь света, который вывел бы нас из затруднения, встретившегося нам при сопоставлении понятий о Боге с понятиями о состоянии человеческого рода, и вот нам дают разъяснения, которые погружают нас в еще большую тьму.*

224. На все эти возражения дают ответ рассуждения, которые я уже представил. Я согласен с положением г-на Бейля — оно является также и моим,— что все не содержащее в себе противоречия возможно. Но для меня, утверждающего, что Бог сотворил наилучшее из всего возможного и что он не мог создать лучшего, нежели то, что было им создано, и считающего, что другое мнение обо всем его творении было бы оскорблением его благости и его премудрости, представлялось бы противоречием, если бы можно было создать еще нечто такое, что своей благостью превосходило бы и самое наилучшее. Это было бы подобно тому, как если бы кто стал утверждать, что Бог может провести от одной точки к другой линию более короткую, чем прямая, и обвинять тех, кто с этим не согласен, в ниспровержении символа веры, следуя которому мы верим во всемогущего Бога-отца.

225. Бесконечность возможностей, сколь бы большой она ни была, не больше, чем бесконечность мудрости Бога, который знает все возможное. Можно даже сказать, что если эта мудрость не превосходит эти возможности экстенсивно, так как предметы разумения не могут выйти за рамки возможного, являющегося в некотором смысле исключительно сверхчувственным, то она превосходит их интенсивно по причине бесконечного числа комбинаций, которые она осуществляет с этими возможностями, а также по причине столького числа размышлений, которым эта мудрость предается. Мудрость Бога не довольствуется тем, что заключает в себе все возможности, она их постигает, сравнивает, заставляет их воздействовать друг на друга с целью определить степень их совершенства или несовершенства, силы и слабости, добра и зла; она даже выходит за пределы конечных сочетаний, она создает из них бесконечное множество бесконечных вещей, т. е. бесконечное множество возможных следствий универсума, каждое из которых содержит бесконечное число созданий. Тем самым божественная мудрость распределяет все возможности, которые она уже частично рассмотрела, по нескольким универсальным системам, которые она также сравнила одну с другой; результатом всех этих сравнений и размышлений явился выбор наилучшей из всех этих возможных систем, который осуществила мудрость для полного удовлетворения благости; вот это и есть поистине замысел нынешнего универсума. И все эти действия божественного разума, хотя между ними есть порядок и приоритет по природе, всегда производятся вместе, без всякого приоритета во времени для какого-либо из них.

226. Внимательно рассматривая эти вещи, я полагаю, что люди пришли бы к иному представлению о величии

божественных совершенств, и преимущественно премудрости и благости Божией, чем то, какое имеют те люди, которые представляют себе Бога действующим случайно, без всякого побуждения и без всякой причины. И я не знаю, каким образом мои противники могут избежать этого столь странного мнения, если только они не признают, что существуют же причины божественного избрания и что эти причины связаны с его благостью; отсюда необходимо следует, что избранное имеет преимущество в благости перед неизбранным и, следовательно, есть лучшее из всего возможного. Наилучшее не может быть превзойдено чем-либо другим в благости, и нет никакого ограничения всемогущества Бога, когда говорят, что он не может творить невозможного. Возможно ли, спрашивает г-н Бейль, чтобы не было лучшего замысла, чем тот, который осуществлен Богом? Отвечаю: вполне возможно, и даже надо думать, что лучшего не было, иначе Бог предпочел бы его.

227. Кажется, я достаточно показал, что среди всех возможных замыслов универсума есть наилучший из всех и что Бог не преминул избрать его. Но г-н Бейль из этого хочет вывести заключение, что, следовательно, Бог не свободен. Вот как он говорит об этом (в том же сочинении, гл. 151, с. 899): *Я задумал было спорить с одним человеком, который вместе с нами признает, что благость и могущество Божие столько же беспредельны, как и его мудрость; но я увидел, что, собственно говоря, этот человек предполагает, будто благость и могущество Божии заключены в весьма тесные границы.* Этот пункт уже достаточно рассмотрен мною; я не полагаю границ могуществу Бога, так как я признаю, что оно простирается ad maximum, ad omnia [74] в отношении ко всему тому, что не содержит в себе противоречия; я не полагаю границ и благости Божией, так как она направляется к наилучшему, ad optimum. Но г-н Бейль продолжает: *Таким образом, в Боге нет свободы, своей мудростью он был вынужден создать, и создать именно такое, а не иное творение, наконец, создать именно таким, а не иным путем. Вот трoякое рабство, дающее бытие большему фатуму, чем стоический, и делающее невозможным все то, что находится вне его сферы. Кажется, что по этой теории сам Бог мог бы сказать, прежде чем исполнять свои определения: я не могу спасти такого-то человека или осудить такого-то другого,* quippe vetor fatis [75], *моя премудрость не позволяет этого.*

228. Я отвечаю, что собственно благость побуждает Бога творить для сообщения ее другим; и эта же благость в соединении с мудростью побуждает его творить наилучшее; а это простирается на все следствия, действия и пути. Она побуждает его без принуждения, ибо она не делает невозможным того, чего не избирает. Если назвать это фатумом, такое название надо принимать в хорошем смысле, совершенно не противоречащим свободе. Fatum происходит от слова fari — «говорить», «произносить», выражающего суждение, определение Божие, решение его мудрости. *Утверждать же, что нельзя делать чего-либо только потому, что этого не желают,*— значит злоупотреблять словами. Мудрость желает только доброго; и будет ли рабством то, когда воля поступает согласно лишь с мудростью? Можно ли быть рабом меньше, чем тогда, когда поступают по собственному избранию и руководствуются самыми совершенными основаниями? Аристотель говорит, что лишь тот находится в природном рабстве (natura servus), кто не живет самостоятельно, кто управляется другим. Рабство налагается извне; оно склоняет к тому, что не нравится, и преимущественно к тому, что не нравится по справедливости. Только чуждая власть и наши собственные страсти делают нас рабами. Бог никогда не склоняется перед какими-либо вещами, существующими вне его, еще меньше подчинен внутренним страстям и никогда не определяется к тому, что ему может не нравиться. Поэтому кажется, что г-н Бейль подбирает неподходящие названия для наилучших в мире предметов и извращает понятия, когда называет рабством состояние высочайшей и совершеннейшей свободы.

229. Немного раньше (гл. 151, с. 891) он сказал: *Если бы добродетель или какое-либо другое благо были столь же согласными с целями Творца, как и порок, то порок не был бы предпочтителен; итак, надо, чтобы существовало только одно средство, которым Творец мог бы пользоваться; отсюда следует, что он пользуется им по чистой необходимости. Поскольку же Бог любит свою славу не вследствие свободы безразличия, а по необходимости, то следует, что он по необходимости должен любить все средства, без которых он не может явить всю свою славу. Итак, если порок, поскольку он есть порок, был единственным средством для достижения этой цели, то следует, что Бог по необходимости должен любить порок, чего нельзя представить себе без ужаса, не говоря уже о том, что в сво-*

ем откровении он говорит нам совершенно противоположное. В то же время г-н Бейль замечает, что некоторые доктора-супралапсарии (как Ретторфорт, например) отвергали то, что Бог желал греха как греха, но допускали, что попустительным образом он желал греха, поскольку грех бывает наказуем и прощаем. Г-н Бейль же возражает им, что действие бывает наказуемым и прощаемым лишь постольку, поскольку является порочным.

230. Г-н Бейль ложно истолковывает только что приведенные мною положения и выводит отсюда ложные следствия. Неверно то, будто Бог необходимо любит свою славу, если под этим понимать, что он необходимо стремится приобрести себе славу при посредстве сотворенных созданий. Если бы это было так, то он приобретал бы эту славу всегда и повсюду. Но определение к творению свободно: Бог побуждается ко всему доброму; лишь доброе и даже наилучшее склоняет его к действию: но оно не принуждает его, потому что божественное избрание не делает невозможным того, что отличается от наилучшего; оно не причиняет и того, чтобы неизбранное Богом содержало в себе поэтому противоречие. Итак, в Боге существует свобода, изъятая не только из принуждения, но и из необходимости. Я разумею здесь метафизическую необходимость, ибо по моральной необходимости и наиболее разумный человек обязан избирать наилучшее. То же и со средствами, избираемыми Богом для достижения своей славы. Что же касается порока, то я уже показал выше, что он был предметом божественного определения не как *средство*, но только как условие sine qua non; и только поэтому порок был допущен. Еще меньше оснований говорить, будто порок был *единственным средством*; лишь в крайнем случае его можно признать одним из средств, но самым незначительным среди бесчисленного множества других средств.

231. Г-н Бейль продолжает: *С этим связано другое грозное следствие, а именно роковая необходимость всего существующего. Бог был не волен установить события каким-либо иным образом, потому что избранное им средство для проявления своей славы было единственным, соответствовавшим его мудрости.* Но эта мнимая фатальность или необходимость только моральная, как я уже показал; она не противоречит свободе, напротив, она предполагает наилучшее ее употребление. Она не делает вещи, не избранные Богом, невозможными. *Что же станет тогда,*

добавляет г-н Бейль, *со свободной волей человека? Не по фатальности ли и по необходимости и Адам согрешил? Ибо если бы он не согрешил, то нарушил бы единственный замысел, осуществленный Богом по необходимости.* Вот еще одно извращение понятий. Адам, свободно согрешающий, был созерцаем Богом в числе возможных идей, и Бог определил призвать его к существованию таким, каким созерцал. Это определение отнюдь не меняет природы предмета; оно не делает необходимым того, что само по себе случайно, и невозможным — того, что возможно.

232. Г-н Бейль продолжает (с. 892): *Проницательный Скот совершенно справедливо замечает, что если Бог не обладал безразличной свободой, то и ни одно создание не могло бы обладать этим родом свободы.* Я согласен с этим, но только под безразличной свободой не должно понимать такую, при которой нет никакого основания склоняться в одну сторону больше, чем в другую. Г-н Бейль тоже признает (ниже, в гл. 168, с. 1111), что так называемое *безразличие* совсем не исключает склонностей и предшествующих им удовольствий. Итак, достаточно, чтобы не было метафизической необходимости в действии, называемом свободным, т. е. достаточно, чтобы его избрали среди многих возможных направлений.

233. Г-н Бейль продолжает дальше (в упомянутой гл. 157, с. 893): *Если Бог определил создать мир не вследствие свободного побуждения своей благости, а ради интересов своей славы, которую он любит по необходимости и которая составляет единственный предмет его любви, так как она не отличается от его субстанции, и если любовь, питаемая им к самому себе, побудила его проявить свою славу наиболее соответствующим средством, а грехопадение человека было этим средством, то очевидно, что это грехопадение совершилось со всей необходимостью и что повиновение Евы и Адама заповедям Бога было невозможно.* Всегда одно и то же извращение понятий. Любовь, которую Бог питает к самому себе, существенна; но любовь к своей славе, или желание стяжать ее, никоим образом нельзя назвать существенной. Любовь, питаемая им к самому себе, отнюдь не принуждала его к действиям вовне — действия эти были свободными; и поскольку Бог представлял многие возможные замыслы, при которых прародители не согрешили бы, их грех не был необходим. Наконец, мы действительно утверждаем то, что г-н Бейль здесь допускает, а именно что *Бог определил создать мир*

вследствие свободного побуждения своей благости; добавим только, что это самое побуждение привело его к созданию наилучшего.

234. То же самое надо ответить и на то, что г-н Бейль говорит далее (гл. 165, с. 1071): *Наиболее соответствующее средство для достижения цели по необходимости есть только одно (это очень хорошо сказано, по крайней мере в отношении того, что Бог избрал). Поэтому, когда Бог был настоятельно побуждаем воспользоваться этим средством, он воспользовался им по необходимости.* (Конечно, Бог был побуждаем, или определяем, или, лучше, он сам определил себя к этому; но предполагаемое не всегда является необходимым, или абсолютно неопреодолимым. Все могло совершиться иначе, но этого не случилось, и по основательной причине. Бог избрал одно из различных решений, которые все были возможны. Таким образом, говоря метафизически, он мог избрать или совершить то, что не было наилучшим; но он не мог этого сделать, говоря морально. Воспользуемся геометрическим сравнением. Наилучший путь от одной точки до другой (если не обращать внимания на препятствия и другие случайные условия) существует только один; он проходит по кратчайшей линии, которая называется прямой. Тем не менее существует бесчисленное множество других путей от одной точки до другой. Таким образом, нет необходимости, вынуждающей меня идти по прямой линии, но коль скоро я избираю наилучший путь, я обязан по нему идти, хотя эта необходимость у мудрого человека бывает только моральной. Вот почему отпадают и следующие выводы.) *Поэтому Бог мог сотворить только то, что сотворил. Поэтому же все то, что не было сотворено или не будет сотворено, безусловно невозможно.* (Эти выводы отпадают, говорю я, ибо если можно помыслить много вещей, которые никогда не существовали и никогда не будут существовать и которые, однако, отчетливо мыслятся нами и не содержат в себе никакого противоречия, то каким образом можно говорить, что они безусловно невозможны? Сам г-н Бейль опровергает это в одном месте, направленном против спинозистов и уже приведенном нами выше, и неоднократно признает, что невозможно только то, что содержит в себе противоречие. Теперь же он меняет стиль и выражения.) *Итак, постоянное пребывание Адама в невинном состоянии было невозможно; итак, его падение было абсолютно неизбежным и даже предшествовало божественному определению, ибо было бы противоречием, чтобы Бог мог желать чего-либо противного своей мудрости. В сущности это то же самое, что сказать: «Это для Бога невозможно» или: «Бог пожелал бы это сделать, если бы захотел, но он не захотел этого желать».* (В некотором смысле это уже извращение терминов, когда говорят: «могут желать», «хотят желать»; мощь касается здесь лишь действий, которых желают. И тем не менее нет противоречия в том, что Бог прямо или косвенно желает чего-либо такого, что не содержит в себе противоречия, и в этом смысле позволительно говорить, что Бог может желать.)

235. Одним словом, когда говорят о *возможности* какой-либо вещи, то речь идет не о причинах, вызывающих ее или препятствующих ее действительному существованию; иначе извратят значение выражений и уничтожат различие между возможным и действительным, как это сделал Абеляр, а после него, кажется, Уиклиф, что привело их без всякой необходимости к несообразным и странным мнениям. Вот почему извращают вопрос, когда при исследовании о возможности или необходимости определенной вещи добавляют к этому рассуждению то, что Бог желает или избирает. Ибо Бог избирает уже из многих возможностей, и именно поэтому избирает свободно и без всякого принуждения. Если бы существовала только одна возможность, то не было бы ни выбора, ни свободы.

236. Я должен еще рассмотреть силлогизмы г-на Бейля, чтобы не оставить без ответа ни одно из возражений этого умного человека. Силлогизмы эти изложены в главе 151 его «Ответа на вопросы провинциала», с. 900, 901, т. III.

Первый силлогизм

Бог не может желать ничего противоречащего его необходимой любви к собственной мудрости.

Но спасение всех людей противоречит необходимой божественной любви к собственной мудрости.

Следовательно, Бог не может желать спасения всех людей.

Большая посылка очевидна сама по себе, ибо невозможно делать того, противоположное чему необходимо. Но нельзя допустить меньшую посылку, ибо, хотя Бог необхо-

димо любит свою мудрость, тем не менее действия, к которым побуждает его мудрость, не перестают быть свободными и вещи, к которым мудрость склоняет его, не перестают быть возможными. Кроме того, его мудрость побуждала его желать спасения всех людей, но только не в силу последующей и определяющей воли. А так как эта последующая воля была результатом предшествующих свободных желаний, то она тоже не могла не быть свободной.

Второй силлогизм

Самое достойное творение божественной мудрости содержит в себе в числе других вещей грех всех людей и вечное осуждение большей части людей.

Но Бог необходимо желает творения, наиболее достойного его мудрости.

Следовательно, он необходимо желает творения, содержащего в себе, между прочим, грех всех людей и вечное осуждение большей части людей.

Я соглашаюсь с большей посылкой, но отвергаю меньшую. Божественные определения всегда свободны, хотя Бог всегда принимает их вследствие оснований, имеющих в виду благое; ибо быть морально побуждаемым мудростью — значит быть побуждаемым соображениями блага, значит быть свободным, значит не быть вынуждаемым метафизически. А одна только метафизическая необходимость, как я уже не раз замечал, противоположна свободе.

238. Я уже не хочу рассматривать силлогизмы, выдвинутые г-ном Бейлем в следующей главе (гл. 152) против теории супралапсариев, и преимущественно против рассуждения, высказанного Теодором де Безом на Монбельярском диспуте в 1586 г. Эти силлогизмы страдают почти тем же недостатком, как и те, которые мы сейчас только разобрали, но признаюсь, и система Беза меня не удовлетворяет. Да и сам диспут усилил разногласия между сторонами. *Бог сотворил мир для своей славы. Его слава не была бы ведома*, говорит Без, *если бы не были явлены его милосердие и его истина. По этой причине он не предопределил ни одного человека к вечной жизни по одному милосердию и никого не определил к вечному осуждению по справедливому осуждению. Милосердие предполагает бедствие, правосудие предполагает вину* (можно добавить, что и *бедствие* предполагает *вину*). *Но Бог, будучи благим, или, лучше, будучи самой благостью, создал человека добрым и правдивым, хотя и переменчивым и способным согрешить по своей свободной воле. Человек же пал не по легкомыслию или безрассудству и не по причинам, привнесенным, по мнению манихеев, другим богом, но согласно с божественным провидением, и притом так, что бог не был причастен ко греху, и именно потому, что человек был вынужден согрешить.*

239. Эта система не принадлежит к числу наилучших, какие только были придуманы: она не дает возможности ясно видеть мудрость, благость и справедливость Божию. К счастью, она уже почти оставлена в наше время. Если бы не было других, более глубоких причин, которые побуждали Бога к допущению греха, источника бедствий, то в мире не было бы ни греха, ни бедствий, так как приведенные здесь причины недостаточны. Бог проявил бы больше милосердия, если бы отвел бедствие, больше правосудия, если бы не допустил греха и содействовал добродетели, награждая ее. Неясно также, каким образом допускающий не только то, что человек может пасть, но и располагающий обстоятельствами так, что они способствуют его падению, не подлежит за это обвинению, если только нет других причин, склоняющих его к этому. Но когда примут во внимание, что Бог, всесовершенно благой и премудрый, должен был даровать бытие всякой добродетели, благости и счастью, какие только соответствуют наилучшему замыслу универсума, и что нередко зло в некоторых частях может служить приобретению наибольшего блага в целом, то легко признают, что Бог мог дать место несчастью и даже допустить грех, как он это действительно допустил, и не может быть порицаем за это. Это было единственным средством, восполнявшим то, чего недоставало во всех остальных системах, какими бы последствиями их осуществление ни сопровождалось. Уже св. Августин благосклонно относился к этим мыслям, и о Еве можно сказать то, что поэт говорит о руке Муция Сцеволы:

Si non erasset, fecerat illa minus [76].

240. Я нахожу, что знаменитый английский прелат, написавший умную книгу о начале зла, из коей некоторые страницы были опровергнуты г-ном Бейлем во втором томе «Ответа на вопросы провинциала», хотя, по-видимому, отходит от некоторых мнений, защищаемых здесь мною, и неоднократно, кажется, возвращается к допущению деспотической власти, как если бы воля Бога не

сообразовывалась с правилами мудрости в отношении добра и зла, но произвольно определяла признание той или иной вещи доброй или злой и как если бы и воля создания, поскольку она свободна, делала выбор не вследствие того, что вещь кажется ей благой, но по совершенно произвольному определению, независимо от представления о вещи,— этот епископ, говорю я, в других местах высказывает мысли, которые, кажется, более согласны с моим учением, чем с учением, по-видимому отвергаемым им. Он говорит, что избранное бесконечно премудрой и свободной причиной было лучше того, что не было ею избрано. Не значит ли это признавать, что благое было предметом и причиной его избрания? В этом смысле здесь весьма уместно сказать:

Si placuit superis, quaerere plura, nefas [77].

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

241. Итак, наконец, мы покончили с моральной причиной морального зла. *Физическое зло*, т. е. страдания, бедствия, будучи следствием морального зла, представит мне меньше затруднений. По словам Гроция, Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis [1]. Страдают, потому что так действуют; терпят зло, потому что дурно поступают:

Nostrorum causa malorum
Nos sumus [2].

Верно, что часто страдают из-за дурных поступков других людей; но если мы не принимаем участия в преступлении, то мы должны быть уверены, что эти страдания готовят нам наибольшее счастье. В вопросе о *физическом зле,* т. е. о происхождении страданий, имеются те же затруднения, что и в вопросе о происхождении *метафизического зла,* примеры которого представляют чудовища и другие ненормальные явления. Надо подумать еще и о том, что страдания и чудовища-уроды принадлежат к порядку вещей; хорошо также принять в расчет не только то, что лучше было бы допустить эти недостатки и уродства, чем нарушать общие законы, как на это неоднократно указывает д. о. Мальбранш, но также и то, что сами эти чудовища-уроды соответствуют правилам и сообразны всеобщим определениям воли, хотя мы и не в состоянии объяснить эту сообразность. И в математике иногда представляются кажущиеся неправильности, которые в конечном счете оказываются совершенной правильностью, когда подходят к последним основаниям. Вот почему я выше отметил, что сообразно с моими началами отдельные события все без исключения являются следствиями общих определений воли.

242. Не следует удивляться тому, что я пытаюсь объяснить эти вещи сравнениями, заимствованными из чистой математики, где все совершается согласно порядку и где дается нам средство объяснять эти предметы при помощи точного рассуждения, вводящего нас, так сказать, в созерцание идей Бога. Можно предположить последовательность или *ряды* чисел, по-видимому совершенно неправильных, где числа самым различным образом то возрастают, то уменьшаются без всякого видимого порядка; и тем не менее тот, кто владеет ключом к этим числам и кто знает происхождение и строение этой последовательности, тот может указать на правило, которое, будучи верно понято, покажет, что *ряд* совершенно правилен и обладает прекрасными свойствами. Еще яснее это можно видеть в линиях. Линия может простираться вперед и назад, в высоту и глубину, загибаться вовне и вовнутрь, переламываться и подвергаться другим искривлениям такого рода, что невозможно увидеть никакой правильности и никакого основания, в особенности если смотреть на часть линии; и тем не менее в этом может обнаружиться равномерность и стройность; и геометр может найти основание и соразмерность во всех этих кажущихся неправильностях. Подобным образом необходимо судить и об уродах-чудовищах и о других мнимых недостатках в универсуме.

243. Именно в этом смысле можно привести прекрасные слова св. Бернарда (Ep. 276. ad Eugen. III): «Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid» [3] — в величайшем порядке иногда проявляется незначительный беспорядок; и можно даже сказать, что этот маленький беспорядок только кажется беспорядком при созерцании общего; и даже не должен казаться беспорядком, если сопоставить его со счастьем тех, которые следуют путем порядка.

244. Говоря об уродах-чудовищах, я имею в виду в то же время множество других кажущихся недостатков. Мы знаем только поверхность нашей земли и проникаем в ее недра не глубже нескольких сот туазов. То, что мы находим при этом в земле, представляется нам действием каких-то огромных переворотов. Кажется, что земной шар находился некогда в огне, а скалы, которые лежат под пластами земли,— это шлаки, оставшиеся после огромной плавки. В их составе находят продукты металлов и минералов, очень похожие на те, которые выходят из наших

плавильных печей; и все море представляется в некотором роде oleum per deliquium [4], как образуется адское масло (huyle de Tartre) во влажном месте. Ибо когда поверхность земли после страшного пожара охладилась, тогда испарившаяся от огня влага снова пала на землю, омыла ее поверхность, растворила и впитала в себя твердые части соли, которая оставалась в пепле, и таким образом заполнила огромную пустоту на поверхности нашего земного шара, образовав океан с его соленой водой.

245. Следует полагать также, что не только огонь, но и земля и вода совершили не меньшие перевороты. Может быть, корка, сохранившаяся после охлаждения, под которой были огромные пещеры, обрушилась и мы живем только на ее развалинах, как вместе с другими справедливо замечает г-н Томас Бернет, капеллан покойного короля Великобритании. Многие потопы и наводнения оставили осадки, следы и остатки которых показывают, что море было в тех местах, которые в настоящее время весьма удалены от него. Но наконец перевороты прекратились, и земля приняла видимую нами форму. Моисей упоминает об этих великих переворотах в нескольких словах. Так, отделение света от тьмы указывает у него на расплавление, произведенное огнем, а отделение воды от суши указывает на действия наводнения. Но кто не видит, что эти беспорядки привели вещи к нынешнему состоянию, что мы обязаны им нашими богатствами и удобствами и что только благодаря им эта земля стала пригодна для возделывания нашими усилиями? Беспорядки превратились в порядок. Беспорядки же, действительные или кажущиеся, обнаруживаются и в пятнах на солнце, и в кометах; но мы не знаем, какую пользу они приносят и чем они вызываются. Было время, когда планеты считали блуждающими звездами, теперь же их движения признают правильными; может быть, то же совершается и с кометами, но это узнают наши потомки.

246. К беспорядкам нельзя причислять неравенство условий жизни, и г-н Жакло с полным правом спрашивал людей, желающих, чтобы все было совершенно одинаково: почему скалы не увенчаны листьями и цветами и почему муравьи — не павлины? Если бы равенству надлежало существовать повсюду, то бедняк подавал бы жалобу на богача, а слуга на господина. Нет необходимости, чтобы все музыкальные трубки органа были одинаковыми. Г-н Бейль скажет, что существует различие между ли-

шенностью блага и беспорядком; и не одно и то же беспорядок в неодушевленных вещах, т. е. чисто метафизический, и беспорядок в разумных созданиях, состоящий в преступлениях и страданиях. Г-н Бейль имеет основание различать все это, а мы имеем основание все это соединять. Бог не оставляет без попечения и того, что не наделено жизнью; такие вещи бесчувственны, но Бог чувствует за них; он заботится и о животных; они совсем лишены разума, но разум имеет за них Бог. Бог упрекал бы себя в малейшем действительном недостатке, существующем в универсуме, если бы даже никто его не замечал.

247. Кажется, г-н Бейль не приемлет только того, чтобы беспорядки, возможные в неодушевленных вещах, были приравнены к беспорядкам, нарушающим мир и счастье разумных созданий, и чтобы допущение порока основывалось частично на желании избежать нарушения законов движения. По его мнению, отсюда следовало бы сделать вывод (см. его опубликованный посмертно ответ Жакло, с. 183), будто *Бог сотворил мир только для доказательства своего бесконечного знания архитектуры и механики, причем его свойства доброты и любви к добродетели не принимали никакого участия в совершении этого великого дела. Этот Бог гордился бы только знанием; он скорее согласился бы допустить гибель всего человеческого рода, нежели более быстрое или более замедленное движение некоторых атомов, чем того требуют всеобщие законы.* Г-н Бейль не сделал бы этого возражения, если бы был знаком с предложенной мною системой всеобщей гармонии, согласно которой действующие причины и конечные причины параллельны друг другу. Поэтому Бог есть не только наилучший монарх, но и величайший архитектор; и материя распределена так, что законы движения служат наилучшему управлению духами; а отсюда следует, что Бог достигает возможно большего блага, принимая во внимание метафизическое, физическое и моральное благо, вместе взятые.

248. Но, скажет г-н Бейль, Бог незначительным чудом мог бы предотвратить множество бедствий; почему же он не сотворит его? Он дарует столь много чрезвычайной помощи падшим людям, между тем небольшая помощь подобного рода, дарованная Еве, помешала бы ее падению и сделала бы искушение змея недейственным. Мы отвергли возражения подобного рода тем общим ответом, что Бог не должен был избрать другой универсум, потому что

избрал наилучший, и совершает только те чудеса, которые в нем необходимы. Г-ну Бейлю же я отвечал, что чудеса нарушают естественный порядок универсума. Он возразил, что это заблуждение, что, например, чудо на свадьбе в Кане не произвело в воздухе комнаты другой перемены, кроме той, что вместо частиц воды воздух напитался частицами вина. Но необходимо же принять во внимание, что наилучший замысел вещей, будучи один раз избранным, не мог уже быть отменен.

249. Что касается *чудес* (о чем я сказал уже несколько выше), то, может быть, они не все одного и того же рода; по-видимому, существует много чудес, совершаемых Богом при помощи невидимых субстанций, таких, как ангелы, как это принимает и д. о. Мальбранш; и эти ангелы, или эти субстанции, действуют по обычным законам своей природы, будучи наделены более тонкими и сильными телами, нежели те, которые мы можем ощутить. Подобные чудеса имеют только относительное значение, т. е. в отношении к нам, как и наши действия могли бы представляться чудесами животным, если бы они были способны размышлять о них. Превращение воды в вино могло быть чудом подобного рода. Но творение, воплощение и некоторые другие действия Бога превышают силу созданий и суть действительные чудеса, или, лучше, таинства. Однако если бы чудо превращения воды в вино в Кане было чудом первого порядка, то Бог нарушил бы тем самым все течение природы по причине общей связи тел, или же он должен был бы чудесным образом нарушить эту связь и заставить действовать тела, не имевшие отношения к чуду, как если бы не было совершено никакого чуда; а по совершению чуда он должен был бы привести все и в телах, имевших к нему отношение, в то состояние, которое было достижимо для них и без чуда; только после этого все возвратилось бы к своему первоначальному течению. Таким образом, это чудо потребовало бы больше, чем представляется.

250. В отношении физического зла созданий, т. е. их страданий, г-н Бейль решительно восстает против тех, кто старается оправдать действия Бога в этом отношении частными причинами. Здесь я не касаюсь страданий животных; я вижу, что г-н Бейль останавливается преимущественно на страданиях людей, может быть полагая, что животные не обладают ощущениями. Многие картезианцы именно на основании ложного довода относительно страда-

ний животных старались доказать, будто они суть только машины, quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est[5], поскольку невозможно, чтобы невинный был несчастным у такого правителя, как Бог. Этот принцип верен, но я не думаю, чтобы из него можно было сделать вывод, что животные не обладают ощущениями; я думаю, что, собственно говоря, восприятие само по себе недостаточно, чтобы причинить страдание, коль скоро оно не сопровождается размышлением. То же самое происходит и со счастьем. Без размышлений нет счастья:

O fortunatos nimium, sua qui bona norint![6]

Нельзя на разумных основаниях сомневаться в существовании страданий у животных, но, по-видимому, их удовольствия и страдания не столь живы, как у человека; ибо, не предаваясь размышлениям, они не бывают восприимчивыми ни к печали, сопровождающей страдание, ни к радости, сопутствующей удовольствию. И люди иногда бывают в состоянии, приближающем их к состоянию животных, когда они действуют почти инстинктивно и под влиянием одних только чувственных впечатлений. А в этом состоянии их удовольствия и страдания сильно уменьшаются.

251. Но оставим животных и возвратимся к разумным созданиям. Только в отношении последних господин Бейль решает вопрос: существует ли в мире больше физического зла, чем физического блага? («Ответ на вопросы провинциала», гл. 75, т. 2). Чтобы правильно решить его, надо выяснить, в чем состоят это благо и это зло. Мы согласны с тем, что физическое зло есть не что иное, как неприятность, а под ней я понимаю страдание, печаль и всякое другое неудовольствие. Но состоит ли физическое благо единственно в удовольствии? Кажется, господин Бейль придерживается этого мнения; я же думаю, что оно состоит также и в среднем состоянии, таком, как здоровье. Когда не испытывают болезни, чувствуют себя достаточно хорошо, когда не совершают глупостей, достигают уже некоторой степени мудрости.

Sapientia prima est,
Stultitia caruisse[7].

Точно так же люди бывают достойны похвалы, когда по справедливости не заслуживают порицания.

Si non culpabor, sat mihi laudis erit[8].

С этой точки зрения все ощущения, не причиняющие нам неудовольствия, всякое напряжение наших сил, которое нас не беспокоит и прекращение которого нам неприятно, являются физическим благом, хотя бы они не доставляли нам никакого удовольствия; потому что лишение их уже есть физическое зло. Поэтому мы замечаем благо здоровья и другие подобные блага только тогда, когда лишаемся их. С этой же точки зрения я осмеливаюсь утверждать, что даже в этой жизни благо превышает зло, что наши удобства превышают неудобства и что господин Декарт был прав, когда писал (т. I, письмо 9), что *естественный разум учит нас, что в этой жизни мы находим больше благ, чем зла.*

252. Необходимо добавить, что очень частые и очень большие удовольствия были бы весьма великим злом. Поэтому Гиппократ сравнивал их с эпилепсией, а Сциоппий, без сомнения, только делал вид, что завидует воробьям, чтобы в своем научном, но более чем шутливом сочинении остроумно пошутить над ними. Мясные блюда с сильными приправами вредны для здоровья и притупляют развитое ощущение; и вообще телесные удовольствия сопровождаются в некотором роде ослаблением духа, хотя для одних людей они более безвредны, чем для других.

253. Тем не менее, чтобы доказать, что зло превосходит благо, цитируют г-на де Ламот Левайе (письмо 134), который не хотел бы снова появиться на свет, если бы он должен был играть ту самую роль, какую ему предназначило провидение. Но я уже заметил, что, по моему мнению, можно было бы принять предложение того, кто мог бы вновь связать нить парки, если бы только нам была дана новая роль, даже если бы эта роль не была лучше первой. Таким образом, из сказанного г-ном де Ламот Левайе вовсе не следует, что он не хотел бы роли, уже однажды им сыгранной, если бы она была новой; а г-н Бейль, по-видимому, понимает его именно так.

254. Духовные удовольствия суть самые чистые и в наибольшей степени способны продлить радость. Кардано, будучи уже стариком, настолько был доволен своим состоянием, что клятвенно доказывал свое нежелание переменить его на состояние юноши, самого богатого, но невежественного. И г-н де Ламот Левайе упоминает об этом,

не выражая несогласия. Знание, по-видимому, обладает прелестью, непонятной тем, кто его не вкусил. Я имею в виду не простое знание фактов, без знания оснований, а знание, подобное знанию Кардано, который действительно был великим человеком при всех своих недостатках; и если бы у него их не было, то он не имел бы себе равных:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.
Ille metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus [9].

Дело немаловажное — быть благодарным Богу и довольным вселенной, не страшиться того, что нам предопределено, и не жаловаться на то, что случается с нами. Знание истинных оснований дает нам такое преимущество, которое является совершенно иным, чем то, какое могла дать стоикам и эпикурейцам их философия. Между моралью истинной и стоической существует такое же различие, какое существует между радостью и терпением; потому что стоическое спокойствие было основано только на необходимости. Наше же должно быть основано на совершенстве, на красоте вещей, на нашем собственном счастье.

255. Что же сказать о телесных страданиях? Не бывают ли они настолько острыми, что нарушают это спокойствие мудреца? Аристотель соглашается с этим; стоики же и даже эпикурейцы были другого мнения. Господин Декарт возобновил спор этих философов; он говорит в упомянутом выше письме, что «даже в самых печальных обстоятельствах и при самой тяжкой скорби можно всегда оставаться довольным, если только уметь пользоваться разумом». Господин Бейль отвечает на это («Ответ на вопросы провинциала», т. 3, гл. 157, с. 991), что *это значит ничего не сказать, или значит указать на лекарство, приготовление которого никому не известно*. Я же не считаю это невозможным и думаю, что люди могут достигнуть этого посредством размышления и упражнения. Ибо, не говоря об истинных мучениках и о людях, получавших чрезвычайную помощь свыше, существуют ложные мученики, лишь подражавшие им; и тот испанский раб, который убил правителя Карфагена из мести за своего господина и который даже среди величайших мучений радовался этому, может пристыдить философов. Почему нельзя идти так далеко, как зашел он? О преимуществах, равно как и о несовершенствах, можно сказать:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest [10].

256. Даже и в настоящее время целые народы, такие, как гуроны, ирокезы, галибы и другие американские племена, дают нам в этом отношении хороший урок; нельзя без удивления читать, с какой неустрашимостью и почти бесчувственностью они относятся к своим врагам, которые поджаривают их на медленном огне и едят по частям. Если бы эти люди к преимуществам своего тела и духа могли присоединить наши познания, то они превосходили бы нас во всех отношениях.

Extat ut in mediis turris aprica casis [11].

По сравнению с нами они были бы то же, что исполин в отношении к карлику или гора в отношении к холму.

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attolens pater Apenninus ad auras [12].

257. Всю эту удивительную силу тела и духа, вызванную у этих дикарей исключительным чувством чести, мы могли бы приобрести благодаря воспитанию, достаточно смягченному умерщвлению плоти, постоянной радости, основанной на разуме, многократному упражнению в сохранении присутствия духа среди рассеивающих и смущающих впечатлений. Нечто подобное рассказывают о древних ассассинах, о подданных и учениках старого или, лучше, властного Монтаня. Подобная школа (но только для лучшей цели) была бы пригодна для наших миссионеров, если бы они пожелали проникнуть в Японию. Древние индийские гимнософисты [13], может быть, приближались к этому; и тот Калан, который явил Александру Великому зрелище самосожжения, без сомнения, был воодушевлен великими примерами своих учителей и упражнялся в перенесении тяжких страданий, чтобы привыкнуть к боли. Жены тех же индийцев, которые и теперь еще подвергают себя самосожжению вместе с телами своих мужей, по-видимому, до сих пор сохраняют остатки мужества этих древних философов своей страны. Однако нельзя ожидать, чтобы вскоре могла быть основана религиозная община, задавшаяся целью довести человека до этой высшей степени совершенства: подобного рода люди слишком возвышались бы над другими и обладали бы слишком страшными силами. Так как редко случается попадать в крайние положения, когда есть необходимость

в великой силе духа, то и не заботятся о ее приобретении ценой наших обыкновенных удобств, хотя этим выиграли бы несравненно больше, чем потеряли.

258. Но именно уже это служит доказательством, что благо превосходит зло, так как нет необходимости в подобном сильном лекарстве. И Еврипид сказал:

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.
Mala nostra longe judico vinci a bonis [14].

Гомер и многие другие поэты придерживались иного мнения, да и большинство людей согласно с ними. Это происходит оттого, что зло больше привлекает наше внимание, чем добро, но именно это обстоятельство показывает, что зло более редко. Поэтому не должно верить жалобам Плиния, который смотрел на природу как на мачеху и признавал людей самыми несчастными и суетными из всех созданий. Оба этих эпитета не согласуются между собой: нельзя считать очень несчастными тех, которые вполне заняты собой. Верно, что люди слишком презирают человеческую природу, по-видимому, потому, что не видят возле себя никаких других созданий, способных вызвать в них чувство соперничества; но, несмотря на это, они и преувеличивают свою цену и часто бывают очень довольны собой. Поэтому я соглашаюсь с Мериком Казобоном, который в своих заметках о Ксенофане Диогена Лаэрция хвалит прекрасные мысли Еврипида и говорит, что он высказал такие вещи, quae spirant θεόπνευστον pectus [15]. Сенека (Lib. 4, c. 5 de Benefic.[16]) красноречиво говорит о благах, которыми природа нас обогащает. Господин Бейль в своем «Словаре» в статье «Ксенофан» противопоставляет ему многих авторитетных авторов, и в их числе поэта Дифила в собрании Стобея, греческий стих которого может быть переведен на латынь следующим образом:

Fortuna cyathis bibere non datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala [17].

259. Господин Бейль думает, что если бы речь здесь шла только о зле виновности, или о моральном зле людей, то спор легко мог бы быть решен в пользу Плиния, и Еврипид проиграл бы дело. Относительно этого я не спорю с ним; без сомнения, наши пороки превышают наши добродетели, и это есть следствие первородного греха. Тем не менее верно то, что все же общее мнение преувеличивает вещи, и даже некоторые теологи до такой степени унижают человека, что проявляют несправедливость по отношению к провидению создателя человека. Вот почему я не согласен с теми, кто для выражения большого почтения к нашей религии говорит, будто добродетели язычников были только splendida peccata, блестящими пороками. Это остроумное выражение св. Августина не имеет никакого основания в Священном писании и оскорбительно для разума. Но здесь речь идет о благе и физическом зле, и, в частности, надо сравнить счастливые и несчастливые случаи этой жизни. Господин Бейль почти не хочет принимать во внимание здоровье; он сравнивает его с разреженными телами, совершенно неощущаемыми, как, например, воздух; болезнь же он сравнивает с очень тяжелыми телами, обладающими большим весом при малом объеме. Но сама болезнь показывает важность здоровья, когда мы бываем лишены его. Я уже отмечал, что многочисленность телесных удовольствий была бы истинным злом, и это не могло бы быть иначе; очень важно, чтобы дух оставался свободным. Лактанций (Divin. Instit. lib. 3, cap. 18 [18]) сказал, что люди до такой степени изнежены, что жалуются при малейшем зле, как если бы оно уничтожало все блага, которыми они наслаждались. Господин Бейль думает, что людям достаточно подобного ощущения, чтобы признавать себя несчастными, потому что это ощущение становится для них мерой добра и зла. Я же ему отвечаю, что присущее нам ощущение менее всего бывает действительной мерой добра или зла, прошедшего или будущего. Я согласен с тем, что люди испытывают зло, когда предаются печальным размышлениям; но это не мешает тому, чтобы до этого они испытывали добро и чтобы добро превосходило зло, если все сосчитать и взвесить.

260. Я не удивляюсь тому, что язычники, недовольные своими богами, оплакивали Прометея и Эпиметея из-за того, что боги создали столь слабое животное, каким является человек; и сочувствовали мифу о старом Силене, воспитателе Вакха, который, будучи пленен царем Мидасом, получил освобождение, якобы сказав ему следующее прекрасное изречение: «Первое и величайшее благо состоит в том, чтобы не родиться, а второе — чтобы как можно скорее уйти из этой жизни» (Cic. Tuscul. lib. I [19]). Платон думал, что души прежде пребывали в более счастливом состоянии, и многие древние, и в их числе Цицерон в своем «Утешении» (по свидетельству Лактанция), думали, что души за свои грехи заключены в тела,

как в темницы. Этим они отыскивали основание для наших бедствий и подтверждали свои предрассудки в отношении человеческой жизни, ибо нет прекрасных темниц. Но, не говоря уже о том, что, по мнению даже этих язычников, несчастья этой жизни пересиливаются и побеждаются благами прошедшей и будущей жизни, я осмеливаюсь сказать, что, обсуждая вещи беспристрастно, мы найдем, что радости и скорби уравновешивают друг друга и человеческая жизнь является сносной, а если добавить к этому религиозные мотивы, то мы будем довольны установленным Богом порядком. Но чтобы лучше судить о наших благах и наших злостраданиях, хорошо прочесть Кардано «De utilitate ex adversis capienda» и Новарини «De occultis Dei beneficiis» [20].

261. Господин Бейль распространяется о несчастьях могущественных людей, обыкновенно признаваемых самыми счастливыми; постоянно пользуясь преимуществами своего положения, они становятся нечувствительными к добру, но весьма чувствительными ко злу. Кто-нибудь скажет: тем хуже для них; если они не умеют пользоваться преимуществами природы и судьбы, то есть ли в этом вина природы или судьбы? Однако есть и более благоразумные могущественные люди, которые умеют пользоваться дарованными им милостями Бога, которые легко утешаются в своих несчастьях и извлекают пользу из собственных ошибок. Господин Бейль не обращает на это внимания; он больше верит Плинию, который думает, что Август, государь, наиболее одаренный судьбой, испытывал по крайней мере столько же зла, сколько и добра. Я согласен, что в своем семействе он имел повод для печали и, может быть, его мучила совесть за уничтожение республики; но он был слишком благоразумен, чтобы сокрушаться о первом, а Меценат, по-видимому, дал ему понять, что Рим испытывал необходимость в таком государе. Если бы Август не был убежден в этом, то Вергилий никогда бы не сказал об одном осужденном:

Vendidit hic auro patriam Dominumque potentem
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit [21].

Август мог бы думать, что этот стих изображает его и Цезаря, потому что говорит о владетеле, поставленном в свободном государстве. Но, по-видимому, он не применял этот стих к своему царствованию, на которое смотрел как на согласное со свободой и как на необходимое лекарство от общественного зла, подобно тому как и современные государи не относят к себе того, что говорится о порицаемых государях в «Телемахе» господина де Камбрея. Каждый из них ссылается на свои прямые права. Тацит, автор беспристрастный, защищает Августа в двух словах в начале своих «Анналов». Но Август лучше, чем кто-либо, мог судить о своем счастье; по-видимому, он умер довольным — есть основание думать, что он был доволен своей жизнью, ибо, умирая, он прочел своим друзьям греческий стих, выражающий то же, что и известное Plaudite [22], которое обыкновенно провозглашали по окончании хорошо сыгранной театральной пьесы. Об этом говорит Светоний: Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετά χαρᾶς κτυπήσατε [23].

262. Если бы даже на долю человеческого рода выпадало больше зла, чем добра, то и это надо было бы оправдать в отношении к Богу, так как в универсуме существует несравненно больше добра, чем зла. Раввин Маймонид (заслуги которого недостаточно будут оценены, если мы скажем, что он был первым из раввинов, прекратившим говорить глупости) тоже очень верно рассуждал относительно того, что в мире добро превосходит зло. Вот что он говорит в своем сочинении «Doctor perplexorum» [24] (p. 3, cap. 12): *В душах людей малообразованных часто возникают мысли, заставляющие их признавать, что в мире существует больше зла, чем добра; в поэтических произведениях и песнопениях язычников мы часто можем встретить мысль, будто можно почесть как бы чудом, когда случается что-либо доброе вместо обычного и постоянного зла. И это заблуждение распространено не только среди толпы — его придерживаются и люди, выдающие себя за мудрых. Один знаменитый автор по имени аль-Рази в своей* «Sepher Elohuth», *или «Теософии», говорит помимо других нелепостей, что существует больше зла, чем добра, и что если сравнить отдохновения и удовольствия, которыми пользуется человек в периоды покоя, с болезнями, скорбями, беспокойствами, недостатками, заботами, печалями и огорчениями, которыми он обременен, то надо признать, что наша жизнь есть и великое зло и сущее страдание, назначенное для нашего наказания.* Маймонид добавляет, что причиной грубого заблуждения этих людей служит то, что они воображают, будто природа создана только для них, и считают ничем все, что не имеет отношения к их личности, откуда они делают вывод, что если

в универсуме что-либо совершается вопреки их желанию, то все идет дурно.

263. Господин Бейль замечает, что это рассуждение Маймонида не достигает цели, потому что вопрос состоит в том, не преобладает ли среди людей зло над добром. Но вникая в слова раввина, я нахожу, что вопрос поставлен им гораздо шире; он хочет опровергнуть тех, кто решает его на основании лишь частных причин, заимствованных из существования зла в человеческом роде, как будто бы все сотворено лишь для человека; по-видимому, и автор, которого он опровергает, тоже говорит о добре и зле в этом широком смысле. Маймонид имел право сказать, что, сравнивая ничтожество человека по отношению к универсуму, можно ясно видеть, что преобладание зла, если только оно существует среди людей, не может иметь места ни между ангелами, ни между небесными телами, ни между элементами и безжизненными соединениями, ни между многими видами животных. Выше я сказал, что, предположив, будто число осужденных превышает число спасенных (предположение это, однако, не является абсолютно достоверным), можно согласиться, что зло преобладает над добром в отношении к известному нам человеческому роду. Но я обратил также внимание на то, что это не мешает признавать существование в разумных созданиях вообще несравненно большего добра, чем морального и физического зла; что град Божий, включающий в себя эти создания, должен быть признан пребывающим в наилучшем состоянии, только если принять в соображение благо и метафизическое зло, существующее во всех субстанциях — как наделенных разумом, так и лишенных его; и что в этом широком смысле он содержит в себе возможное физическое благо и моральное благо, и по отношению к нему надо сказать, что универсум, каков он есть в действительности, должен быть признан наилучшей из всех систем.

264. Наконец, господин Бейль не желает, чтобы, рассуждая о наших страданиях, принимали во внимание наши ошибки. Он прав, когда речь идет только об оценке этих страданий; но он не прав, когда допытывается, не следует ли существование страданий приписать Богу. Именно из этого господин Бейль делает главный предмет своих возражений, когда противопоставляет религию разуму или опыту. Я знаю его обычное утверждение, что ссылка на свободную волю ничего не доказывает, так как своими возражениями он пытается еще доказать и то, что злоупотребления свободной волей в равной мере должны быть отнесены за счет Бога, который их допустил или им способствовал. И г-н Бейль признает правилом, что из-за большего или меньшего числа затруднений не должно отбрасывать всю систему. Именно это он говорит в пользу ригористических методов и учения супралапсариев. Он думает, что можно придерживаться их системы, хотя при ней остаются все затруднения, ибо другие системы хотя и устраняют некоторые из них, но не решают их всех. Я же думаю, что представленная мной истинная система удовлетворяет всех. Если бы даже этого не было, то, признаюсь, я не мог бы принимать высказанное г-ном Бейлем правило и предпочел бы систему, решающую бóльшую часть затруднений, системе, не удовлетворяющей никого. Если же мы обращаем внимание на злобу людей, навлекающую на них все их несчастья, это дает по крайней мере ясно понять, что люди не имеют никакого права жаловаться. Никакое правосудие не должно исследовать происхождение злобы преступника, когда речь идет о его наказании; нечто иное происходит, когда надо помешать преступлению. Достоверно, что природные задатки, воспитание, беседы и даже случай в значительной мере влияют на это; но становится ли человек от этого менее виновным?

265. Я согласен, что остается еще затруднение иного рода. Ибо если Бог не обязан раскрывать перед злыми причин их злобы, то он обязан ради себя самого и ради тех, которые чтут и любят его, оправдать свой образ действий в отношении допущения порока и преступления. Но Бог уже сделал это настолько, насколько это необходимо в нашей земной жизни; ибо он даровал нам свет разума и этим предоставил нам возможность решать все затруднения. Надеюсь, что я показал это настоящим своим размышлением и разъяснил дело в *предшествующей части этих «Опытов»*, по крайней мере приблизительно, настолько, насколько это возможно сделать на основании общих соображений. После оправдания допущения греха всякое другое зло, вытекающее из греха, не представляет уже никакого затруднения; и я вправе ограничиться здесь злом виновности, чтобы показать основание зла наказания, как делает это Священное писание и как делают это почти все отцы церкви и проповедники. Но чтобы кто-нибудь не сказал, что все это хорошо только per la predica [25], надо подумать и о том, что после представленных мною реше-

ний никакой другой путь не может казаться более правильным и более точным, чем этот метод. Ибо еще до окончательных своих определений Бог, находя среди возможных случайностей и то, что человек злоупотребит своей свободой и этим приуготовит себе несчастье, и тогда уже не мог освободить себя от призвания его к бытию, как того требовал наилучший замысел. Поэтому нет необходимости говорить с г-ном Жюрьё, будто догматическое учение должно согласоваться с учением св. Августина, а проповедь — с учением Пелагия.

266. Этот метод выведения зла наказания из зла виновности, который не может быть порицаем, подходит главным образом для оправдания величайшего физического зла, каковым является осуждение. Эрнст Зонер, некогда профессор философии в Альтдорфе (в университете, основанном на земле республики Нюрнбергской), слывший за отличного аристотелика, но в конце концов признанный тайным социнианином, составил небольшое рассуждение под названием «Доказательство против вечности мучений». Оно построено было на том, достаточно опровергнутом, принципе, будто нет соразмерности между вечностью мучений и конечностью виновности. Это рассуждение, напечатанное, по-видимому, в Голландии, было доставлено мне, и я ответил, что относительно него надо сделать одно замечание, ускользнувшее от внимания покойного Зонера, а именно: достаточно сказать, что длительность виновности будет обусловливать собой длительность наказания; что осужденные, оставаясь злыми, не могут быть освобождены от своего страдания; и что, таким образом, нет необходимости осуждать продолжительность их страданий, предположив, что их грех является бесконечно тяжким по причине оскорбления бесконечного существа, т. е. Бога; это положение не было достаточно рассмотрено мной, когда я высказывал его. Я знаю, что, по общему мнению схоластиков, следующих за своим Учителем сентенций [26], в будущей жизни нет ни заслуг, ни виновности; но я не думаю, чтобы это мнение могло быть признано догматом веры, если его принять по всей строгости. Господин Фехтий, знаменитый теолог из Ростока, прекрасно опроверг его в книге «О состоянии осужденных». Он говорит, что это учение совершенно ложно (§ 59). Бог не может изменить своей природы; справедливость есть его существенное свойство; смерть закрывает двери лишь благодати, но не справедливости.

267. Я уже отмечал, что многие ученые теологи оправдывали длительность мучений осужденных теми же причинами, какими и я их оправдываю. Иоганн Герхард, знаменитый теолог Аугсбургского исповедания (in Locis Theol. loco de Inferno § 60 [27]), в числе других аргументов приводит и то, что осужденные всегда будут отличаться порочной волей, а потому и будут лишены благодати, которая могла бы сделать их добрыми. Захарий Урсин, гейдельбергский теолог, следующий Кальвину, поставив (в своем сочинении «De fide» [28]) вопрос, почему грех заслуживает вечного наказания, и высказав обычный довод о бесконечности оскорбления, приводит еще один довод, quod non cessante peccato non pôtest cessare poena [29]. И о. Дрекселий, иезуит, в своем сочинении под заглавием «Nicetas», или «Побежденная невоздержанность» (кн. 2, гл. 11, § 9), говорит: «Sunt qui dicant, nec displicet responsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniunter» [30]. Он приводит и разъясняет ту же самую причину в своем сочинении «О вечности» (кн. 2, гл. 15), говоря: «Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant, et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur» [31]. Этим он дает понять, что мнение это довольно распространено среди докторов римской церкви. Верно, что он приводит еще следующую, более тонкую причину, заимствованную у папы Григория Великого (кн. 4 «Диалогов», гл. 44) и состоящую в том, что осужденные будут вечно наказываемы за то, что Бог в силу своего среднего знания предвидел, что они всегда грешили бы, если бы всегда жили на земле. Но против этого предположения можно было бы возразить. Г-н Фехтий приводит еще многих других знаменитых протестантских теологов в пользу мнения г-на Герхарда, хотя в то же время упоминает и о придерживавшихся противоположного мнения.

268. Сам г-н Бейль в различных местах представляет отрывки двух ученых теологов из своей партии, весьма приближавшихся к тому, что я высказал. Господин Жюрьё в книге своей «О единстве церкви», написанной в опровержение книги господина Николя по тому же самому вопросу, полагает (с. 379), что «разум удостоверяет, что, поскольку какое-либо создание не перестает быть преступным, оно не может перестать быть несчастным». Господин Жакло в своей книге «О согласии веры и разума» (с. 220) утверждает, что *осужденные должны вечно оставаться лишенными славы блаженствующих, и это ли-*

шение может быть основанием и причиной всех их мучений при мысли о том, что эти несчастные создания сами виновны в своем лишении вечного блаженства. Известно, какое мучительное сожаление, какая болезненная зависть возбуждается в людях, лишенных имущества или великой славы, достижимых для них, но отвергнутых ими, в особенности когда они видят других людей, их достигших. Эта мысль несколько отличается от мнения господина Жюрьё, но оба они сходятся в том, что осужденные сами виновны в продолжительности своих мучений. Последователь Оригена господин Леклерк довольно близок к этой мысли, когда в «Избранной библиотеке» (т. 7, с. 341) говорит: *Бог, предвидевший падение человека, осуждает его не за падение, а за то, что, имея возможность исправиться, он не исправляется, т. е. свободно сохраняет порочные привычки до конца жизни.* Если применить это рассуждение к загробной жизни, то длительность мучений злых людей надо приписать их продолжающейся виновности.

269. Господин Бейль говорит («Ответ на вопросы провинциала», гл. 175, с. 1188), что *это учение оригениста есть еретическое, так как оно признает, что осуждение основывается не на грехе, а исключительно на добровольной нераскаянности,* но эта добровольная нераскаянность разве не есть продолжение греха? Тем не менее я не хотел бы сказать, будто это зависит исключительно от того, что человек, имея возможность исправиться, не исправляется; я добавил бы: это зависит от того, что человек не пользуется помощью благодати для своего исправления. Но за пределами этой жизни, несмотря на предполагаемое прекращение помощи благодати, остается же у грешного человека даже после его осуждения свобода, делающая его виновным, и сила, отклоняющая его от исправления и никогда не доводящая его до этого. Ничто не мешает думать, что эта степень свободы, изъятой из принуждения, но не из уверенности, остается у осужденных точно так же, как и у людей блаженствующих. Кроме того, осужденные не будут иметь необходимости в помощи, в которой нуждаются в этой жизни, потому что очень хорошо будут знать то, чему лишь должны были верить на земле.

270. Один именитый прелат англиканской церкви, недавно издавший книгу «О начале зла», на которую господин Бейль сделал замечания во втором томе своего «Ответа на вопросы провинциала», весьма разумно говорит о наказаниях осужденных. Воззрения этого прелата представляют (согласно автору «Новостей литературной республики», июнь 1703 г.) в таком виде, как если бы он *всех осужденных превращал в такое же количество глупцов, которые хотя очень живо чувствуют свои страдания, но в то же время радуются своему поведению и предпочитают пребывать такими, каковы они есть, чем вовсе не существовать. Эти люди будут любить свое состояние, как бы ни было оно несчастно, подобно тому как разгневанные, влюбленные, честолюбивые, завистливые люди сами предаются тому, что лишь умножает их бедствия. К этому надо добавить, что осужденные до такой степени приучат свой ум к ложным суждениям, что уже не в состоянии будут составлять иных; и, непрерывно переходя от одного заблуждения к другому, они не в состоянии будут отречься от неизменного желания вещей, которых не могут достигнуть и лишение которых будет ввергать их в невообразимое отчаяние. При этом опыт никогда не сделает их в будущем более благоразумными, потому что по своей собственной вине они всецело извратят свой разум и сделают его неспособным здраво смотреть на вещи.*

271. Уже древние признавали, что дьявол среди своих мучений добровольно остается удаленным от Бога и не хочет искупить свою вину подчинением. Они составили повествование о том, как один отшельник в видении получил от Бога обещание помиловать царя злых духов, если он осознает свое преступление; но дьявол удивительным образом отверг этого посредника. Вообще теологи обыкновенно соглашаются с тем, что дьяволы и осужденные люди ненавидят Бога и богохульствуют; а подобное состояние не может не сопровождаться продолжительностью страдания. В подтверждение этого же можно прочитать ученый трактат г-на Фехтия «О состоянии осужденных».

272. Было время, когда полагали, что спасение осужденных невозможно. Известен рассказ о папе Григории Великом, своими молитвами вынесшем из ада душу императора Траяна, столь знаменитого своей добротой, что обыкновенно новым императорам желали, чтобы они превосходили Августа счастьем, а Траяна — добротой. Это возбудило в святом папе сострадание к последнему: Бог снизошел к его молитвам (как говорят), но воспретил на будущее обращаться с подобными прошениями. Согласно этому вымыслу, молитвы святого Григория имели силу лекарств Эскулапа, который вынес Ипполита из ада. И ес-

ли бы он продолжал совершать подобные молитвы, то Бог разгневался бы на них, как Юпитер у Вергилия:

At pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
Ipse repertorem medicinae talis et artis
Fulmine Phoebigenam Stigias detrusit ad undas [32].

Годшальк, монах девятого столетия, возбудивший всеобщий спор среди теологов своего времени и даже нашего, предполагал, что отверженные должны молить Бога сделать их мучения более сносными, но никто не должен признавать себя отверженным, пока живет. Разумнее этого прошение мессы за умерших; оно испрашивает уменьшения мучений осужденных и согласно гипотезе, изложенной здесь мною, по-видимому, желает им meliorem mentem [33]. Ориген прибег к псалму XXVII, стих. 10: «Бог не забудет миловать и в гневе своем не затворит своего милосердия». Св. Августин (Enchirid. C. 112 [34]) объясняет это: возможно, что мучения осужденных будут длиться вечно и тем не менее будут смягчаться. Если текст имеет этот смысл, то смягчение будет продолжаться бесконечно вместе с мучениями, и тем не менее оно будет простираться лишь до non plus ultra [35] в отношении степени смягчения, подобно тому как в геометрии существуют асимптотные фигуры, в которых бесконечная длина представляется как конечное пространство. Если притча о злом богаче изображает действительное состояние осужденного, тогда предположения, изображающие осужденных столь глупыми и столь злыми, были бы несостоятельными. Приписываемая же богачу в притче любовь к своим братьям не представляется согласной с той степенью злобы, которую приписывают осужденным. Св. Григорий Великий (IX. Mor. 39) думает, что богач боялся, чтобы их осуждение не отягчило его собственного, но эта боязнь недостаточно сообразуется с природными наклонностями закоренелых злодеев. Бонавентура в своих замечаниях к Учителю сентенций говорит, что злой богач желал бы видеть осужденными всех людей; но так как этого не может произойти, то он предпочитает спасти своих братьев, чем других. Этот ответ, однако, не обоснован. Напротив, желаемое им послание Лазаря должно было послужить ко спасению многих. И кто настолько радуется осуждению другого, что желал бы осуждения всех людей, может быть, будет желать осуждения одних больше, чем других, но, вообще говоря, не будет иметь склонности спасти кого-либо. Как

бы то ни было, все эти частные предположения сомнительны; Бог открыл нам лишь необходимое, чтобы бояться величайшего из зол, а не излишнее, чтобы понимать все это.

273. Так как отныне уже позволительно ссылаться на злоупотребление свободной волей и на злую волю, чтобы находить в них причину всех зол, ввиду того, что допущение Богом этого злоупотребления оправдано достаточно ясно, то вместе с этим доказываются и обычные теологические убеждения. И только теперь мы можем с достоверностью полагать *начало зла в свободе созданий.* Первое грехопадение нам известно, это грехопадение дьявола и его ангелов: дьявол грешит искони, и сын Божий появляется в конце «трудов», содеянных дьяволом (1 Иоан. 3, 8). Дьявол есть отец зла, убийца искони, и он не устоял в истине (Иоан. 8, 44). Поэтому Бог не пощадил согрешивших ангелов, но связал узами адского мрака для сохранения их на суде (2 Пет. 2, 4). Ангелов, не хранивших своего начала (или своего достоинства), но оставивших свое жилище, он в *вечных* (т. е. долговременных) узах под мраком соблюдает на суде великого дня (Иуд. 1, 6). Из всего этого легко заметить, что одно из этих посланий было принято во внимание автором другого послания.

274. Кажется, что автор Апокалипсиса хотел выяснить то, что другие канонические авторы оставили темным: он повествует о битве, происходящей в небе. Михаил и его ангелы вели борьбу с драконом, а дракон вместе со своими ангелами боролся с ним. Но они не победили и не сохранили своего места на небе. И великий дракон, древний змей, называемый дьяволом и сатаной, который обольщает всех людей, был низвержен на землю, и его ангелы были повержены вместе с ним (Апок. 12, 7—9). Хотя это повествование помещено после бегства женщины в пустыню и этим указывает на некоторое возмущение, благоприятное для церкви, но, кажется, автор имел в то же время намерение указать на древнее падение первого врага и на новое падение нового врага.

275. Ложь или злоба составляют свойство дьявола, ἐκ τῶν ἰδίων [36], его волю; потому что в книге вечных истин, содержавшей в себе все возможные вещи до решения Бога, было написано, что это создание добровольно превратится в злое, если только будет сотворено. То же самое относится к Еве и Адаму; они добровольно согрешили, хотя дьявол искусил их. Бог предает злых проклятию (Рим. 1, 28), предоставляя их самим себе и лишая их благодати, кото-

рую он не обязан им даровать и в которой даже должен им отказать.

276. В Писании говорится, что Бог ожесточает (Исх. 4, 21 и 7, 3; Ис. 63, 17); что Бог посылает дух лжи (1 Цар. 22, 23[37]); действие заблуждения, чтобы верили лжи (2 Фес. 2, 11); что он обольщает пророка (Иез. 14, 9); что он повелевает Семею проклинать (2 Цар. 16, 10); что дети Илия не хотели слышать голоса своего отца, потому что Бог желал их смерти (1 Цар. 2, 25); что Бог отнял имущество у Иова, хотя это было сделано через злобу разбойников (Иов. 1, 21); что он возбуждал фараона, чтобы показать на нем свое могущество (Исх. 9, 19; Рим. 9, 17); что он как гончар, который делает сосуд бесчестья (Рим. 9, 21); что он скрывает истину от мудрых и от разума их (Матф. 11, 25); что он говорил притчами, чтобы внешние, видя, не видели и, слыша, не понимали, так как в противном случае они могли бы обратиться и их грех был бы прощен (Марк 4, 12; Лук. 8, 10); что Иисус был предан по неизменному определению провидения Божиего (Деян. 2, 23); что Пилат Понтийский и Ирод вместе с язычниками и израильским народом совершили лишь то, что еще прежде было определено рукой и советом Божиим (Деян. 4, 27, 28); что по определению Вечного враги в ожесточении своих сердец выступят на битву с Израилем, дабы он поразил их, лишив их всякой милости (Нав. 11, 20); что Вечный распространил среди Египта дух помрачения и жителей во всех их делах заставил заблуждаться, подобно пьяному человеку (Ис. 19, 14); что Ровоам не внимал словам народа, потому что так был руководим Вечным (1 Цар. 12, 15); что Он извратил сердце египтян так, что те возненавидели его народ (Пс. 105, 25). Но все эти и подобные выражения показывают только, что все это, допущенное Богом, послужило лишь поводом к неведению, заблуждению, злобе и дурным деяниям и содействовало тому, что Бог предвидел и предопределил, чем воспользоваться для своих целей, потому что высочайшие основания всесовершенной мудрости определили допустить это зло и даже содействовать этому. Sed non sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malo posset facere bene[38], говоря вместе со святым Августином. Впрочем, об этом более подробно было сказано во второй части.

277. Бог создал человека по своему образу (Быт. 1, 20[39]); он создал его правым (Еккл. 7, 29), но в то же время свободным. Человек злоупотребил своей свободой и пал; тем не менее у него всегда сохранялся известный остаток свободы после падения. Моисей говорит от лица Бога: «Ныне призываю свидетелем небо и землю против вас; я предложил перед тобой жизнь и смерть, благословение и проклятье, итак, избери жизнь» (Втор. 30, 19); еще говорит Вечный: я предложил перед вами путь жизни и путь смерти (Иер. 21, 8). Он предоставил человеку следовать своему решению, даровав ему свои заповеди и повеления: если хочешь, ты сохранишь эти заповеди (или они тебя сохранят). Он положил перед тобой огонь и воду, чтобы ты простер руку, к чему ты хочешь (Сир. 15, 14—16). Человек падший и невозрожденный находится под владычеством греха и сатаны, потому что так ему хотелось; он стал рабом добровольно вследствие своих дурных желаний. Таким-то образом свободная и несвободная воля превратилась в одно и то же.

278. «Пусть никто не говорит: я был искушен Богом; но каждый искушается, влекомый и прельщаемый своей похотью» (Иак. 1, 14). И сатана способствует этому: «Он ослепляет разумение неверующих» (2 Коринф. 4, 4). Но человек своими желаниями предал себя дьяволу; удовольствие, испытываемое им от зла, служит петлей, в которую он ловится. Уже Платон сказал и Цицерон повторяет: «Plato voluptatem dicebat escam malorum»[40]. Благодать же противополагает этому более сильное удовольствие, как заметил св. Августин. Всякое *удовольствие* есть ощущение некоторого совершенства: мы *любим* предмет по мере ощущения в нем совершенств; но ничто не превышает божественных совершенств, откуда следует, что милосердие и любовь к Богу доставляют величайшее удовольствие, какое только можно себе представить, в той мере, в какой проникаются этими чувствами, которые редки у людей, потому что они заняты и увлечены вещами, имеющими отношение к их страстям.

279. А так как наша испорченность не является абсолютно необходимой и так как мы не грешим с необходимостью, даже когда находимся в рабстве греха, то надо также полагать, что мы не получаем и непреодолимой помощи; и каково бы ни было действие благодати Божией, всегда можно утверждать, что ей можно сопротивляться. Но так как на самом деле благодать является всепобеждающей, то можно с достоверностью и непогрешимостью наперед полагать, что люди уступят ее очарованию или потому, что она сама по себе обладает достаточной силой, или потому,

что для своего торжества находит соответствующие обстоятельства. Таким образом, всегда надо находить различие между непогрешимым и необходимым.

280. Система тех, которые именуют себя учениками св. Августина, не противоречит этому, если только устранить в ней некоторые неприятные вещи или в выражениях, или в самом учении. *К выражениям* я преимущественно отношу употребление таких слов, как *необходимое* или *случайное, возможное* или *невозможное*, которые иногда дают повод для споров и вызывают много шуму. Вот почему, как весьма справедливо замечает молодой Лёшер в своей ученой диссертации о пароксизмах абсолютного определения, Лютер в своей книге «О рабстве воли» желал, чтобы было найдено более подходящее слово, чем слово *необходимость*. Вообще говоря, представляется более разумным и более удобным утверждать, что повиновение заповедям Бога всегда *возможно*, даже и для новорожденных; что благодать Божия всегда *преодолима*, даже для святых; и что *свобода* изъята не только из *принуждения*, но даже и из *необходимости*, хотя никогда не бывает чужда непогрешимой *достоверности* или склоняющего *определения*.

281. Но, с другой стороны, в некотором смысле можно сказать, что в определенных случаях *сила* творить добро часто отсутствует даже у праведников; что грехи часто *неизбежны* даже для новорожденных; что иногда *невозможно* не грешить; что благодать *непреодолима*; что свобода не всецело отделена от *необходимости*. Но эти выражения менее точны и менее пригодны в обстоятельствах, в которых мы теперь находимся, и, говоря безусловно, являются предметом наибольшего злоупотребления; и сверх того, они содержат в себе нечто простонародное, когда этими выражениями пользуются в широком смысле. Тем не менее бывают обстоятельства, которые делают их пригодными и даже полезными, и даже Священное писание, равно как святые и правоверные авторы пользовались ими то в том, то в другом смысле, не вызывая тем самым действительного противоречия, как нет противоречия между св. Иаковом и св. Павлом, и нет ошибки ни с той, ни с другой стороны по причине двусмысленности этих выражений. И мы до такой степени привыкли к этому различному способу выражения, что часто трудно с точностью сказать, какой смысл является более обыденным, более *естественным* и даже более *употребительным* (quis sensus

magis naturalis, obvius, intentus), когда один и тот же автор в различных местах выступает с различных точек зрения и один и тот же способ выражения бывает более или менее принят или должен быть принят сообразно с намерением какого-либо великого или авторитетного человека, которого уважают и которому следуют. Отсюда-то и происходит, что известные выражения при случае и временами могут быть одобрены или порицаемы, но это нисколько не вредит ни смыслу, ни вере, хотя к выражениям и не прибавляют достаточных объяснений.

282. Итак, надо установить четкое различие, которое я часто делал между необходимым и известным и между метафизической необходимостью и моральной необходимостью. То же самое происходит с возможностью и невозможностью, потому что событие, противоположное которому возможно, есть случайное, а то, противоположное которому невозможно, есть необходимое. Правильно также проводят различие между ближайшей и отдаленной возможностью; ввиду этого различного смысла иногда говорят, что такое-то дело возможно, а иногда говорят, что оно невозможно. В известном смысле можно сказать: необходимо то, чтобы блаженные люди не грешили; чтобы дьяволы и осужденные грешили; чтобы Бог избирал наилучшее; чтобы люди следовали тому, что более всего их поражает. Но эта необходимость не противоположна случайному; это не есть так называемая логическая, геометрическая или метафизическая противоположность, исключающая противоречие. Г-н Николь пользуется при этом в некотором отношении неплохим сравнением. Так, признают невозможным, чтобы умный и серьезный член магистрата, не потерявший разума, был способен на странную выходку, например, чтобы вызвать смех, пробежать по улицам совершенно нагим. То же самое происходит в некотором роде с блаженными людьми; они еще меньше способны грешить, и необходимость, воспрещающая им это, подобного же рода. Наконец, я нахожу, что *воля* — слово столь же двусмысленное, как и «сила», и «необходимость». Ибо, как я уже отмечал, люди признают аксиомой, что исполнение зависит от желания, если только исполнение возможно, и отсюда заключают, что Бог не хочет спасения всех, понимая под хотением *определяющую волю;* и только в этом смысле надо придерживаться того положения, что мудрый никогда не пожелает предмета, о котором знает, что этот предмет принадлежит к числу неосуще-

ствимых вещей. Вместо этого, понимая «волю» в наиболее общем и наиболее употребительном смысле, можно сказать, что воля мудреца предварительно *склоняется* ко всему доброму, хотя в конце концов она *определяет* совершить только то, что наиболее удобно. Таким образом, было бы большим заблуждением отрицать в Боге ту серьезную и сильную склонность ко спасению всех людей, которую приписывает ему Священное писание, или даже приписывать ему какое-то первоначальное отвращение, с самого начала отклоняющее его от спасения многих, odium antecedaneum. Скорее надо утверждать, что мудрец склоняется ко всякому добру как добру по мере своих знаний и сил, но совершает только возможно лучшее. Люди, допускающие это и продолжающие отрицать в Боге предшествующую волю спасти всех людей, впадают в заблуждение вследствие злоупотребления выражениями, в особенности когда признают, что Бог всем дарует достаточную помощь для спасения, как только они пожелают воспользоваться ею.

283. *Из числа положений,* принимаемых учениками св. Августина, я не могу согласиться с осуждением невозрожденных детей и вообще с осуждением, обусловленным одним лишь первородным грехом. Я не могу также верить, будто Бог может осудить тех, которые были лишены необходимого света. Я скорее соглашусь со многими теологами, что люди получают гораздо большую помощь, чем нам известно, хотя бы это происходило в час смерти. Мне не кажется также необходимым, чтобы все спасаемые всегда спасались действием одной благодати, независимо от обстоятельств. Равным образом не нахожу необходимым утверждать, будто все добродетели язычников были ложны, а их действия были греховны, хотя верно и то, что все, проистекающее не от веры и не от устремления души к Богу, заражено грехом, по крайней мере в возможности. Наконец, я не думаю, чтобы Бог мог действовать как бы случайно, по абсолютному определению, или по воле, независимой от разумных мотивов. И я убежден, что при распределении своей благодати он всегда руководствуется основаниями или природой предметов; иначе он поступал бы не согласно со своей мудростью. Тем не менее я согласен с тем, что эти основания не соединены необходимо с добрыми или с не столь дурными естественными свойствами людей, как если бы Бог всегда даровал свою благодать только вследствие этих добрых свойств, хотя я думаю,

как я уже пояснил выше, что все эти свойства, подобно всем другим обстоятельствам, принимаются в соображение, так что высочайшая мудрость ничего не оставляет без внимания.

284. Вот пункты учения и еще некоторые другие, в которых св. Августин кажется темным и даже несостоятельным, но которые, по-видимому, могут быть согласованы с его системой; он утверждает, что из божественной субстанции может исходить только Бог и, следовательно, творение возникло из ничего (Augustin. De Lib. arb., lib. 1, c. 2 [41]). Именно это и делает творение несовершенным, ограниченным и бренным (De Genes. ad lit., c. 15; contr. Epistolam Manichaei, c. 36 [42]). Зло возникает не по природе, а из злой воли (Августин в своей книге о природе добра). Бог не может повелевать ничего невозможного: «Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere» (Lib. de nat. et grat., c. 43, 69). «Nemo peccat in eo, quod caveri non potest» (lib. 3 de liv. arb., c. 16, 17; l. 1 Retract., c. 11, 13, 15) [43]. У праведного Бога никто не может быть несчастным, если только он того не заслуживает. «Neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest» (lib. 1, c. 39) [44]. Свободная воля не в состоянии исполнить заповеди Бога без помощи благодати (Ep. ad Hilar. Caesaraugustan [45]). Мы знаем, что благодать не даруется согласно с заслугами (Ep. 106, 107, 120). Человек в невинном состоянии имел бы необходимую помощь для исполнения добра, если бы захотел этого; но хотение это зависело уже от свободной воли: *«Habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet»* (Lib. de corrupt., c. 11 и c. 10, 12) [46]. Бог подверг испытанию ангелов и людей в том, что могут совершить они по своей свободной воле, и в том, что может совершить его благодать и его справедливость (d. c. 10, 11, 12). Грех отвратил человека от Бога и обратил его к творениям (lib. 1, qu. 2 ad Simpl.) [47]. Радоваться греху есть свобода раба (Enchir., c. 103): «Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant» (lib. 1 ad Bonifac., c. 2, 3) [48].

285. Бог говорит Моисею: «Я буду милосерден к тому, к кому буду милосерден, и помилую того, кого помилую» (Исх. 33, 19). Итак, все зависит не от хотения, не от подвига, но от Бога, который помилует (Рим. 9, 15, 16). Это не препятствует тому, чтобы все имеющие добрую волю

и сохраняющие ее были спасены. Именно Бог дает им желание и действие. Итак, он милует того, кого хочет, и ожесточает того, кого хочет (Рим. 9, 29). И тем не менее тот же апостол говорит, что Бог желает всем спастись и прийти в разум истины, и я не хотел бы понимать это согласно с некоторыми местами св. Августина — как будто бы это означает, что нет спасенных, кроме тех, кого Бог желает спасти, или как будто бы он желает спасти non singulos generum, sed genera singulorum [49]. Я лучше сказал бы, что нет человека, которого он не желал бы спасти, насколько допускают это величайшие основания, по которым Бог спасает только приемлющих даруемую им веру и предающихся сообщаемой им благодати, если это согласно с ненарушимостью замысла его деяний, наиболее совершенного.

286. Что касается предопределения ко спасению, то оно тоже содержит, по учению св. Августина, распределение средств, ведущих ко спасению. «Praedestinatio sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur» (Lib. de persev., c. 14) [50]. Итак, он не принимает этого в смысле абсолютного определения; он думает, что существует благодать, которая не может быть отвергнута никаким ожесточенным сердцем, потому что она даруется преимущественно для смягчения ожесточенных сердец (Lib. de praedest., c. 8; Lib. de grat., c. 13, 14) [51]. Тем не менее я не нахожу, чтобы св. Августин очень настаивал, что эта благодать, подчиняющая сердце, всегда действенна сама по себе. И я не знаю, можно ли утверждать, не оскорбляя Бога, что одна и та же степень внутренней благодати является победоносной у одного человека при содействии обстоятельств и не является таковой у другого.

287. Воля находится в соответствии с нашим пониманием добра, при этом следует тому добру, которое пересиливает. «Si utrumque tantumdem diligimus, nihil horum dabimus. Item: Quod amplius non delectat, secundum id operemur necesse est» (in cap. 5 ad Gal.) [52].

Я объяснил уже, каким образом, несмотря на все это, мы в действительности имеем большую власть над нашей волей. Св. Августин понимает это несколько иначе и в смысле не очень широком, говоря, например, что ничто не находится в нашей власти настолько, как действие нашей воли, и в пользу этого приводит почти то же основание. Действие, говорит он, совершено в тот миг, когда мы его хотим. «Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est» (lib. 3, de lib. Arb., c. 3; lib. 5, de Civ. Dei, c. 10) [53]. Но это означает только, что мы хотим, когда хотим, а не то, что мы хотим того, чего желаем хотеть. Вернее будет сказать вместе с ним: «Aut voluntas non est, aut libera dicenda est» (d. I, 3, c. 3) [54]; и когда воля непогрешимо и правильно ведет к добру, то это не препятствует ей быть свободной. «Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus nescio qua bona constrictione naturae. Nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem (libertatem), sed necessitatem habere justitiae, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid qui a peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?» (De Nat. et Grat., c. 46, 47, 48, 49) [55]. Он очень хорошо говорит также, что Бог дает первое доброе побуждение, но после этого человек действует уже сам. «Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant» (De Corrupt., c. 2) [56].

288. Мы установили, что свободная воля есть ближайшая причина зла виновности и затем зла наказания, хотя верно и то, что природное несовершенство созданий, существовавшее в представлении вечных идей, есть первая и наиболее отдаленная причина этого. Тем не менее г-н Бейль постоянно противоречит такому пониманию свободной воли; он не хочет, чтобы ей приписывали причину зла. Надо выслушать его возражения; но прежде надо еще несколько пояснить природу свободы. Мы уже показали, что свобода, как ее понимают в теологических школах, состоит в *понимании* (intelligence), включающем отчетливое знание предмета желания; в *самопроизвольности* (spontanéité), по которой мы сами определяем себя к действию, и в *случайности* (contingence), т. е. в исключении логической и метафизической необходимости. Понимание есть как бы душа свободы, а прочее составляет как бы ее тело и основание. Свободная субстанция определяет сама себя, и определяет себя посредством благого мотива, понятого разумом, который ее склоняет, но не принуждает. Все условия свободы содержатся в этих немногих словах. Тем не менее хорошо показать, что несовершенство, присущее нашему познанию и нашей самопроизвольности, и непреложное определение, содержащееся в нашей случайности, не уничтожают ни свободы, ни случайности.

289. Наше познание бывает двух родов: отчетливое (distincte) и смутное (confuse). Отчетливое познание, или *понимание* (intelligence), бывает при правильном пользовании разумом; но чувства доставляют нам смутные мысли. И мы можем сказать, что мы бываем свободны от рабства настолько, насколько действуем в соответствии с отчетливым познанием, и бываем порабощены страстями настолько, насколько наши восприятия (perceptions) бывают смутными. Именно в этом смысле мы не обладаем полной свободой духа, желательной для нас, и можем сказать вместе со св. Августином, что, будучи порабощены грехом, имеем рабскую свободу. Тем не менее раб, оставаясь рабом, все же обладает свободой выбора сообразно с состоянием, в котором находится, хотя чаще он поставлен перед суровой необходимостью избирать из двух зол одно, потому что господствующая сила не дает ему возможности достигнуть блага, которого он желал бы. Что для раба узы и принуждение, то для нас страсти, владычество которых хотя и приятно, но тем не менее гибельно. В действительности мы желаем только того, что нам нравится, но, к несчастью, нравящееся нам в данную минуту часто есть настоящее зло, которое нам не нравилось бы, если бы у нас были открыты очи разума. Однако это невыгодное положение, в котором находится раб, или в котором находимся мы, не препятствует нам (равно как и рабу) совершать свободный выбор из того, что нравится больше всего, в том состоянии, в каком мы находимся, сообразно с нашими силами и нашими наличными знаниями.

290. Что же касается самопроизвольности, то она присуща нам постольку, поскольку мы в самих себе имеем начало своих действий, как это очень хорошо понимал Аристотель. Верно, что впечатления от внешних вещей часто отклоняют нас от избранного нами пути, и обыкновенно думали, по крайней мере в этом отношении, что часть принципов наших действий находится вне нас. Я согласен, что надо выражаться подобным образом, приспособляясь к общеупотребительному языку, что в известном смысле можно делать без ущерба для истины; но когда дело касается точных выражений, я утверждаю, что наша самопроизвольность не терпит исключения и что внешние вещи не оказывают на нас физического влияния, говоря строго философски.

291. Чтобы лучше понять этот пункт, надо знать, что самопроизвольность в строгом смысле слова у нас обща со

всеми простыми субстанциями и что во всех разумных или свободных субстанциях она проявляется в господстве над своими действиями. Это лучше всего может быть объяснено *системой предустановленной гармонии*, которую я изложил уже много лет тому назад. Я показал в ней, что каждая простая субстанция по своей природе обладает восприятиями и что ее индивидуальность состоит в непрерывности закона — последовательности восприятий, вызванных в ней и естественно возникающих одни из других для представления тела, определенного ей, и этим путем всего универсума сообразно с точкой зрения, свойственной этой простой субстанции, без необходимости в восприятии какого-либо физического влияния тел. Равным образом и тело со своей стороны приноровляется к желаниям души посредством своих собственных законов и, следовательно, подчиняется им настолько, насколько это позволяют законы. Отсюда следует, что душа в самой себе обладает совершенной самопроизвольностью, так что в своих действиях она зависит только от Бога и от самой себя.

292. Так как эта система не была известна прежде, то искали других путей выхода из этого лабиринта; и даже картезианцы были в затруднении относительно свободной воли. Они не довольствовались уже схоластическим учением о способностях и думали, что все действия души кажутся определяемыми извне, в зависимости от впечатлений чувств, но что в конце концов все в универсуме упорядочивается божественным провидением. Но естественно возникает возражение, что, следовательно, нет никакой свободы. На это господин Декарт отвечал, что во всяком случае разум наш убеждает нас в существовании этого провидения и в то же время мы убеждены в нашей свободе на основании своего внутреннего опыта; поэтому надо признавать и провидение и свободу, хотя мы и не видим средств согласовать их.

293. Это называется разрубить гордиев узел и ответить на возражение не опровержением, а присоединением противоположного довода. Но это не согласно с законами философских споров. Тем не менее бо́льшая часть картезианцев удовлетворяется этим, хотя внутренний опыт, на который они ссылаются, не доказывает предполагаемого ими, как очень хорошо показал господин Бейль. Господин Режи («Философия», т. 1, «Метафизика», кн. 2, ч. 2, гл. 22) следующим образом излагает учение г-на Декарта: *Большая часть этих философов*, говорит он, *впала в за-*

блуждение, а именно: одни из них, будучи не в силах понять отношение, существующее между свободными действиями и божественным провидением, отвергали, чтобы Бог был первой действующей причиной действий свободной воли, что надо признать богохульством, а другие, будучи не в состоянии понять отношение, существующее между действием Бога и свободными действиями, не допускали, чтобы человек был наделен свободой, что надо признать нечестием. Средний путь, существующий между этими двумя крайностями, состоит в утверждении (там же, с. 485), *что хотя мы не можем понять всех отношений, существующих между свободой и божественным провидением, но тем не менее обязаны признать, что мы свободны и зависимы от Бога, потому что обе эти истины одинаково известны: одна из опыта, другая из разума, а благоразумие не позволяет отказываться от истин, в которых убеждены, и отказываться лишь потому, что мы не можем понять всех отношений, существующих между этими истинами и другими, нам уже известными.*

294. Г-н Бейль весьма справедливо замечает в конце этого, что *эти слова Режи не показывают знания отношений, существующих между действиями человека и божественным провидением и кажущихся нам несовместимыми с нашей свободой.* Он добавляет, что эти слова подобраны намеренно для того, чтобы умалить значение вопроса. *Эти мыслители*, говорит он, *предполагают, будто затруднение проистекает единственно от недостатка у нас света, между тем как они должны были бы сказать, что это затруднение возникает главным образом от присущего нам света и от невозможности* (по мнению господина Бейля) *согласовать его с нашими таинствами.* Это именно то, что я сказал в начале данного труда, т. е. что если таинства несовместимы с разумом и если они представляют неопровержимые возражения, то вместо допущения непостижимого таинства надо признать здесь лишь заблуждение. Верно, однако, что здесь речь идет не о каком-либо таинстве, а только о естественной религии.

295. Тем не менее вот как господин Бейль опровергает тот внутренний опыт, на котором картезианцы основывают свободу; но он начинает рассуждениями, с которыми я не могу согласиться («Исторический и критический словарь», статья «Гелен», буква T Δ): *Люди, недостаточно углубляющиеся в то, что совершается в их душе, легко убеждаются, что они свободны, и если их воля приводит их ко злу, то это совершается по их вине, по их собственному выбору. Те же, которые приходят к другому заключению, суть люди, тщательно изучающие побуждения и обстоятельства своих поступков и тщательно вникающие в последовательность движений своей души. Обыкновенно это суть люди, сомневающиеся в своей свободной воле и доходящие до убеждения, что их разум и дух суть рабы, неспособные сопротивляться силе, увлекающей их туда, куда они не хотели бы идти; в основном это те люди, которые приписывают богам причину своих дурных действий.*

296. Эти выражения напоминают мне слова канцлера Бэкона, который говорит, что легкие глотки философии удаляют нас от Бога, но углубляющихся в нее она снова приводит к Богу. То же самое происходит и с людьми, задумывающимися над своими действиями: поначалу им кажется, что все совершаемое нами зависит от постороннего влияния и все узнаваемое нами проистекает извне при посредстве наших чувств и начертывается в пустом пространстве нашего духа, tanquam in tabula rasa. Но более глубокое размышление показывает, что все (даже восприятия и страсти) возникает из наших собственных глубин с полной самопроизвольностью.

297. Однако господин Бейль ссылается на поэтов, пытающихся снять вину с людей, возлагая ее на богов. Вот как говорит Медея у Овидия:

> Frustra, Medea, repugnas,
> Nescio quis Deus obstat, ait [57].

И несколько позже Овидий заставляет ее добавить:

> Sed trahit invitam nova vis, aliudque Cupido,
> Mens aliud suadet; video meliora proboque
> Deteriora sequor [58].

Но Овидию можно противопоставить Вергилия, у которого Нис говорит более основательно:

> ...Di ne hunc ardorem mentibus addunt,
> Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido? [59]

298. Господин Виттихий, по-видимому, думал, что факт нашей независимости есть только кажущийся; потому что в своем сочинении «De providentia Dei actuali» (n. 61) [60] он полагал свободу воли в том, что мы при виде предметов, представляющихся нашей душе для нашего приятия или неприятия, для нашей любви или ненависти,

влечемся к ним таким образом, что *совершенно не ощущаем*, чтобы нас определяла какая-то внешняя сила. Он добавляет, что мы поступаем наиболее свободно тогда, когда сам Бог возбуждает наши желания; и чем могущественнее и ощутимее в нас действие Бога, тем больше мы становимся господами наших поступков. «Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate» [61]. Верно, что, когда Бог возбуждает в нас желание, этим он вызывает в нас свободное действие. Но мне кажется, что здесь речь идет вовсе не о всеобщей причине, или о таком возникновении желания, которое свойственно человеку, поскольку он есть создание; ибо то, что в подобном желании есть положительное, в действительности не уничтожается содействием Бога, как не уничтожается и всякая другая безусловная реальность вещей. Здесь речь идет о причинах желания и о средствах, которыми пользуется Бог, даруя нам добрую волю или позволяя иметь злую волю. Мы уже сами всегда вызываем свои желания, добрые или дурные, потому что они суть наше действие; но всегда существуют основания, заставляющие нас действовать, не нарушая этим нашей самопроизвольности и нашей свободы. Благодать сообщает только впечатления, побуждающие нас сообразовываться с благоприятными мотивами, каковым, например, является внимание, dic cur hic [62], предшествующее действию удовольствие. Ясно, что это нисколько не уничтожает свободы, как не уничтожает свободы друг, дающий нам советы или указывающий мотивы. Г-н Виттихий не ответил как следует на этот вопрос, равно как и г-н Бейль, и ссылка на Бога здесь ничего не дает.

299. Но приведем другой, более основательный отрывок из того же г-на Бейля, где он лучше опровергает так называемое блестящее суждение о свободе, доказывающее у картезианцев эту свободу. В самом деле, его слова полны рассудительности и достойны внимания; они помещены в «Ответе на вопросы провинциала» (гл. 140, т. III, с. 761 и слл.). Вот они: *При помощи ясного и точного суждения, которое мы имеем о собственном существовании, мы не различаем, существуем ли мы сами по себе или же получаем наше бытие от другого. Мы различаем это только путем рефлексии, т. е. размышлением о нашей неспособности сохранить себя такими, какими мы желали бы сохранить себя, о нашей зависимости от других су-*

ществ, нас окружающих, и проч. Достоверно также, что язычники (то же надо сказать и о социнианах, потому что они отвергали творение) никогда не возвышались до познания того истинного положения, что мы созданы из ничего и что мы исходим из ничто в каждый момент нашего существования. Таким образом, они ошибочно думали, что все существующие в универсуме субстанции обладают бытием сами по себе и никогда не могут быть уничтожены и что только в отношении видоизменений они находятся в зависимости от других вещей — тех видоизменений, которые могут быть вызваны действием внешней причины. Не проистекает ли от этого то заблуждение, что мы не ощущаем действия творения, сохраняющего нас, а ощущаем только наше существование — что мы ощущаем это, говорю я, таким образом, что всегда остаются неизвестными причины нашего бытия и мы не знаем, не приходит ли к нам на помощь посторонний свет? Надо также заметить, что ясное и точное суждение, которое мы имеем о действиях нашей воли, не дает нам возможности различать, сообщаем ли мы их себе сами или получаем их от той же причины, которая дает нам существование. Остается обратиться к рефлексии, или к размышлению, чтобы достигнуть этого различения. Но я признаю фактом, что путем чисто философских рассуждений мы никогда не могли бы прийти к полной уверенности в том, что мы есть действующая причина наших желаний; потому что каждый при тщательном исследовании вещей с очевидностью убедится, что если бы мы были лишь пассивным орудием в отношении к нашей воле, то и тогда мы испытывали бы то же чувство, какое испытывали бы при своем признании себя свободными. Если предположить, ради шутки, что Бог упорядочил законы единения души и тела таким образом, что все состояния души без всякого исключения необходимо связаны между собой через посредство состояний мозга, то легко понять, что с нами происходило бы то же, что мы испытываем теперь; в нашей душе происходил бы тот же ряд мыслей со времени восприятия предметов чувствами, являющегося первым шагом, до самых твердых желаний, являющихся последним шагом. В этом ряду находились бы ощущение идей, ощущение утверждений, ощущение нерешительности, ощущение робких попыток и ощущение решительных желаний. Ибо будет ли акт воли запечатлен в нас внешней причиной, или же мы вызовем его сами, в том и другом

случае равно будет верно, что этого мы хотим и ощущаем, что именно мы хотим этого; и как бы много по своему произволу эта внешняя причина ни примешивала своего удовольствия в запечатленное в нас желание, мы все же будем иногда ощущать, что акты нашей воли бесконечно нравятся нам и что они направляют нас к тому, к чему сильнее всего увлекают нас наклонности. Мы не будем чувствовать принуждения — вы знаете положение: «Voluntas non potest cogi» [63]*. Не понимаете ли вы ясно, что флюгер, которому всегда сообщается движение (но так, что предварительное действие природы или, если угодно, предварительное реальное расположение совпадает у него с желанием движения) к определенной точке горизонта, охотно направляется именно в ту сторону, будучи убежден, что он направляется сам собой для исполнения возникшего у него желания? Я полагаю, что он не будет знать ни о существовании ветров, ни того, что внешняя причина заставляет его каждый раз менять и свое положение, и свои желания. Именно в таком состоянии и находимся мы естественным образом; мы не знаем, не заставляет ли и нас невидимая причина последовательно переходить от одной мысли к другой. Естественно поэтому, что люди убеждены, будто они определяют себя сами. Но надо исследовать, не обманываются ли они в этом, как обманываются в бесчисленном множестве других вещей, которые они утверждают инстинктивно, не прибегая к философским размышлениям. Отсюда возникает две гипотезы в отношении того, что происходит в человеке: согласно первой, человек есть пассивный субъект, согласно второй, он обладает активными свойствами; и нельзя на разумных основаниях предпочитать вторую гипотезу первой, пока будут прибегать к доказательствам чувства; ибо мы в равной мере будем чувствовать, что мы желаем того или другого, будут ли все наши желания запечатлеваться в нашей душе внешней и невидимой причиной, или мы будем образовывать их сами.*

300. Здесь приведены прекрасные и сильные доводы против общепринятых систем; но они не удовлетворительны в отношении системы предустановленной гармонии, которая ведет нас дальше, чем прежние системы. Господин Бейль признает, например, фактом, что «чисто философскими рассуждениями никогда нельзя достигнуть абсолютной уверенности в том, что мы есть действующая причина наших желаний»; но именно в этом пункте я не

могу согласиться с ним, потому что моя система несомненно показывает, что в природном процессе каждая субстанция есть единственная причина всех своих действий и что она свободна от всякого физического влияния всякой другой субстанции, за исключением обыкновенного содействия Бога. Именно эта система показывает, что наша самопроизвольность есть истинная, а не только кажущаяся, как думал г-н Виттихий. Господин Бейль утверждает также на основании тех же причин (гл. 170, с. 1132), что если бы при этом существовал fatum Astrologicum [64], то этим не уничтожалась бы свобода. Я согласился бы с этим, если бы наша свобода состояла только в кажущейся самопроизвольности.

301. Итак, самопроизвольность наших действий не может быть подвергнута сомнению, и Аристотель хорошо определил ее, сказав, что действие *самопроизвольно*, когда начало его находится в действующем лице: «Spontaneum est, cujus principium est in agente» [65]. Именно таким образом наши действия и наши желания всецело зависят от нас. Верно то, что мы не бываем непосредственно хозяевами своей воли, хотя мы и являемся причиной ее, потому что мы не избираем наших желаний, как избираем наши действия посредством мощи наших желаний. Тем не менее мы обладаем и некоторой властью над нашей волей, потому что можем косвенно способствовать тому, чтобы желать в другое время того, чего мы хотели бы желать теперь, как я это показал выше, что, однако, не есть желание в собственном смысле; и именно в этом случае мы имеем власть исключительную и в то же время влиятельную в отношении наших действий и желаний, но вытекающую уже из самопроизвольности в соединении с пониманием.

302. До сих пор мы объясняли два условия свободы, о которой говорил Аристотель, т. е. *самопроизвольность* и *понимание*, обнаруживающиеся в нас соединенными при размышлении, в то время как у животных недостает второго условия. Но схоластики требовали еще третьего условия, названного ими *безразличием*. И в самом деле, его надо допустить, если безразличие означает то же, что и *случайность*, ибо я уже отмечал выше, что свобода должна исключать абсолютную необходимость — и метафизическую, и логическую. Но, как я уже неоднократно пояснял, это безразличие, эта случайность, эта не-необходимость (non-necessité), если я могу так выразиться, со-

ставляющая атрибут свободы, не препятствует иметь более сильную склонность к избираемой стороне и никоим образом не требует от нас, чтобы мы оставались абсолютно и одинаково безразличными в отношении других, противоположных сторон.

303. Таким образом, я допускаю безразличие, если оно означает то же, что и *случайность*, или *не-необходимость*. Но, как я уже не раз отмечал, я не допускаю *безразличия равновесия* и я не думаю, чтобы выбор вообще когда-либо состоялся, если бы мы были абсолютно безразличными. Такой выбор был бы в некотором роде чистым случаем, без решающего основания, как явного, так и скрытого. Все мудрецы согласны, что случай есть нечто только кажущееся, как и счастье: только незнание причин дает им существование. Но если бы существовало такое неопределенное безразличие, или если бы мы избирали, не руководствуясь ничем, что могло бы склонить нас к выбору, то случай был бы чем-то реальным, подобным маленькому отклонению атомов, которое, по мнению Эпикура, происходит без всякого повода и без всякой причины и которое было допущено им, чтобы избежать необходимости, что Цицерон столь резонно осмеял.

304. Это отклонение, по мысли Эпикура, имело конечную причину, свою цель; этим он хотел освободить нас от судьбы; но отклонение не могло стать действенным по природе вещей — это самая невероятная химера. Как мы вскоре увидим, г-н Бейль сам это очень хорошо опровергает, поэтому тем более удивительно, что, по-видимому, в другом месте он тоже допускает нечто подобное этому мнимому отклонению. Ибо вот что он говорит, рассуждая о буридановом осле («Исторический и критический словарь», статья «Буридан», с. 13): *Люди, признающие свободу воли в собственном смысле, допускают в человеке силу самоопределяться в правую или в левую сторону, хотя бы мотивы при этом оставались совершенно равными по отношению к двум противоположным сторонам. Ибо они полагают, что наша душа, не руководствуясь никакими причинами и пользуясь только своей свободой, может сказать: я больше люблю это, чем то, хотя я не вижу ничего более достойного при выборе того или другого.*

305. Все, допускающие свободную волю в собственном смысле, в силу этого не будут согласны с господином Бейлем относительно определений воли, возникающих из неопределенной причины. Св. Августин и томисты считали, что все предопределено. Известно, что их противники тоже прибегали к обстоятельствам, решающим наш выбор. Опыт ничего не говорит в пользу химеры безразличия равновесия; и здесь можно воспользоваться рассуждением, которым пользуется и сам господин Бейль, опровергая картезианский прием доказывать свободу живым чувством нашей независимости. Ибо хотя я никогда не вижу причины склонности, побуждающей меня избрать одну из двух сторон, кажущихся одинаковыми, но всегда существует впечатление, хотя бы и не ощущаемое, которое нас определяет. Простое желание пользоваться своей свободой не привело бы нас ни к чему решающему, или такому, что определяло бы наш выбор той или другой стороны.

306. Господин Бейль продолжает: *Существует по крайней мере два пути, которыми человек может освободиться от обмана равновесия. Первый, о котором я уже упоминал, состоит в прельщении себя приятной мечтой, будто каждый есть владыка самого себя и не зависит от объектов*. Но этот путь узок; всегда могут искать удовольствия в том, чтобы воображать себя владыками самих себя, но это ничего не прибавляет к решениям воли и не говорит в пользу одной стороны больше, чем в пользу другой. Господин Бейль продолжает: *При этом человек будет поступать следующим образом: хочу предпочесть это тому, потому что так мне хочется поступить*. Но слова *потому что это мне нравится, потому что это доставляет мне удовольствие* уже выражают склонность к нравящемуся предмету.

307. Следовательно, он был не вправе продолжать таким образом: *Если то, что его определяет, заимствуется не от объекта, тогда мотивы могут быть взяты только из представлений, которые люди имеют о своих собственных совершенствах или о своих естественных способностях. Второй путь есть судьба или случай; ничтожная соломинка будет решать дело.* Этот путь имеет выход, но он не ведет к цели; это подмена вопроса, ибо тогда решать будет не человек, или же, если настаивают, что сам человек всегда решает свою участь, тогда он не будет уже находиться в состоянии равновесия, потому что участь отнюдь не равновесие, а будет определяться ею. В природе всегда имеются основания, служащие причиной того, что происходит случайно или посредством судьбы. Я несколько удивлен тем, что столь проницательный ум, как у г-на Бейля, мог до такой степени извратить вопрос. Я пред-

ставил в другом месте истинный ответ, опровергающий *софизм Буридана*; этот ответ состоит в том, что случай полнейшего равновесия невозможен, универсум никогда не может быть разделен на две половины таким образом, чтобы все впечатления были равносильными в любой из его половин.

308. Посмотрим, что сам господин Бейль говорит в другом месте против этого химерического, абсолютно неопределенного безразличия. Цицерон сказал (в своей книге «De fato»), что Карнеад придумал нечто более остроумное, чем отклонение атомов, приписав причину мнимого и абсолютно неопределенного безразличия произвольным движениям души, потому что эти движения, проистекая из нашей природы, совершенно не нуждаются во внешней причине. Но господин Бейль («Исторический и критический словарь», статья «Эпикур», с. 1143) очень хорошо отвечает, что все проистекающее из природы вещи подчинено детерминации; таким образом, детерминация остается всегда, и увертка Карнеада ничего не даст.

309. Кроме того, он показывает («Ответ на вопросы провинциала», гл. 90, т. 2, с. 229), что *свобода, понимаемая в смысле, весьма далеком от этого мнимого равновесия, дает несравненно больше преимуществ. Я имею в виду*, говорит он, *свободу, которая всегда руководствуется суждениями разума и которая не хочет сопротивляться предметам, явно признаваемым ею благими. Я не знаю людей, которые не признавали бы, что ясно понятая истина вынуждает* (скорее определяет, если при этом не имеют в виду моральную необходимость) *согласие души; этому учит нас опыт. В школах постоянно твердят, что истина есть предмет разума, а добро есть предмет воли; и как разум всегда признает только то, что ему представляется под видом истины, так и воля всегда любит только то, что ей кажется добром. Никогда не любят ложного как такового, и никогда не любят зла как зла. В разуме существует естественная склонность к истинному вообще и к каждой ясно понятой истине в частности. В воле тоже существует естественная склонность к добру вообще. Отсюда многие философы делают вывод, что, как только мы ясно узнаем частные виды добра, мы вынуждены их любить. Разум отклоняет нас от этих предметов только тогда, когда они ему представляются темно, так что возникает сомнение, ложны ли они или истинны. Отсюда многие делают вывод, что воля находится в равновесии, пока душа пребывает в неведении, хорош ли для нее представившийся ей предмет; но как только она решит это утвердительно, она необходимо привязывается к этому предмету до тех пор, пока иные суждения ума не определят ее иным образом. Люди, объясняющие свободу в этом роде, думают найти в этом достаточное основание для заслуги и виновности, потому что они предполагают, что эти суждения ума проистекают из свободного исследования душою предметов для их сопоставления и различения. Я должен также упомянуть, что существуют весьма умные люди* (например, Беллармин. lib. 3 «De Gratia et libero arbitrio», c. 8, 9 и Камерон in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii), *которые на основании весьма веских доводов утверждают, что воля по необходимости всегда следует за последним практическим актом разумения.*

310. Надо сделать несколько замечаний по поводу этих суждений. Наиболее ясное познание *определяет* волю, но оно нисколько не принуждает ее в собственном смысле слова. Всегда надо полагать различие между необходимым и известным или непогрешимым, как это мы уже неоднократно отмечали, и надо отличать метафизическую необходимость от моральной. Я думаю также, что только божественная воля всегда руководствуется суждением разума, все же мыслящие создания находятся во власти каких-либо страстей, или по крайней мере не всецело руководствуются такими представлениями, которые я называю *адекватными идеями*. И хотя эти страсти всегда склоняют блаженствующих к истинному добру вследствие законов природы и системы предустановленных вещей по отношению к ним, но эта склонность всегда не такова, чтобы они обладали при этом совершенным познанием. Некоторые из них, как и мы, не понимают основания своих инстинктов. *Ангелы* и *блаженные люди* суть создания, тоже подобные нам, у которых всегда существуют некоторые смутные восприятия, смешанные с отчетливыми, ясными знаниями. Суарес говорит об этом предмете нечто подобное. Он считает («Трактат о молитве», кн. I, гл. 11), что Бог наперед упорядочил все вещи таким образом, что молитвы святых, когда возносятся ими с полной волей, всегда бывают благоуспешны: вот образец *предустановленной гармонии*. Что же касается нас, то кроме суждений разума, о которых мы имеем точное знание, к ним присоединяются еще смутные восприятия чувств, которые вызывают страсти и даже неощутимые склонно-

сти, не всегда замечаемые нами. Эти побуждения часто нарушают суждение практического разума.

311. Что же касается параллели между отношением разума к истине, а воли к добру, то надо знать, что ясное и отчетливое представление истины актуально содержит в себе утверждение истины и таким образом разум принуждается этим. Но каково бы ни было наше представление о добре, от него следует отличать усилие поступать согласно с суждением, составляющим, по моему мнению, *сущность воли*; подобно тому как необходимо время для доведения этого усилия до его полноты, так оно же может быть ослаблено и даже изменено новым представлением или склонностью, которая затемнила его, отвращает от него ум и даже заставляет иногда составлять противоположное суждение. Именно это приводит к тому, что наша душа имеет так много средств сопротивляться познанной истине и так долог переход от мышления к сердцу, в особенности когда разум направляет нас в хорошую сторону при помощи только *смутных мыслей*, неспособных затрагивать нас, как я объяснил это в другом месте. Таким образом, связь между мышлением и волей не столь необходима, как обычно думают.

312. Господин Бейль очень хорошо продолжает (с. 221): *Итак, нельзя считать недостатком человеческой души, что она не обладает свободой безразличия в отношении к добру вообще; скорее было бы беспорядком, крайним несовершенством, если бы человек с уверенностью мог говорить: для меня неважно быть счастливым или несчастным; я не больше расположен любить добро, как и ненавидеть его, я равно могу решаться и на то, и на другое. Но если надо признавать похвальным и полезным качеством определение к добру вообще, то нельзя считать недостатком, когда находят себя принужденными в отношении к каждому частному добру, ясно признаваемому нами добром для нас. Кажется, надо признать даже необходимым выводом, что если душа не имеет свободы безразличия в отношении к добру вообще, то она не имеет ее и в отношении к частному добру, полагая, напротив, что это есть добро и для нее. Что подумали бы мы о душе, которая, составив подобное суждение, признала бы себя вправе гордиться тем, что она не любит это добро и даже ненавидит его, и которая говорила бы: я точно знаю, что это есть добро для меня, я имею самое твердое убеждение в этом; тем не менее я не хочу любить добро, я хочу ненавидеть его; таково мое решение, я его исполню; и исполню не потому, что к этому меня обязывает какое-либо основание* (т. е. какое-либо другое основание, а не простое «так мне угодно»); *но мне нравится исполнять это — что подумали бы мы, говорю я, о подобной душе? Не признали бы мы ее более несовершенной и более несчастной, чем если бы она не имела этой свободы безразличия?*

313. *Учение, подчиняющее волю последним актам разума, не только дает более полезную идею о состоянии души, но и показывает, что легче привести человека к благополучию именно этим путем, чем путем безразличия; стоит просветить его ум относительно его истинных интересов, и тотчас его воля будет сообразовываться с суждениями, возвещаемыми разумом. Но если он обладает свободой, не зависящей от разума и от свойств ясно понятых предметов, тогда он будет самым своевольным из всех животных, и никогда не будет уверенности, что он направится в добрую сторону. Всякие советы, всевозможные доводы будут оставаться тогда совершенно бесполезными; вы будете его наставлять, убеждать его ум, и тем не менее его воля останется упрямой и неподвижной, как скала* (Virgil. Aen., lib. VI, v. 470):

> Non magis incepto vultum sermone movetur,
> Quam si dura silex aut atet Marpesia cautes[66].

Причуда, пустой каприз ожесточают его против всякого рода доводов; ему не нравится любить ясно понятое добро, ему нравится ненавидеть его. Находите ли вы, милостивый государь, подобную способность самым богатым подарком, какой Бог мог даровать человеку, находите ли вы это единственным орудием нашего благополучия? Не составило ли бы это скорее препятствия нашему счастию? *Чем могут тщеславиться, когда говорят: я презираю все доводы моего разума и иду совершенно особой дорогой, руководствуясь единственным мотивом — своей прихотью? Какой только скорби не будут испытывать, когда принятое решение окажется вредным!.. Итак, подобная свобода была бы более вредной, чем полезной, потому что разум не мог бы в достаточной степени представить все благо истинных предметов, чтобы отнять у воли силу отвергать их. Таким образом, несравненно лучше для человека, чтобы он по необходимости всегда определялся суждениями разума, чем разрешить воле задерживать его*

действие; ибо этим путем он гораздо легче и гораздо вернее может достигнуть своей цели.

314. Я еще раз замечу по поводу этих рассуждений: весьма справедливо, что свобода неопределенного безразличия, не имеющая никакого основания для своего определения, была бы столь же вредной и даже отталкивающей, как и неосуществимой и химерической. Человека, который захотел бы пользоваться подобной свободой, или по крайней мере поступал бы без основания, наверняка сочли бы безумцем. Но столь же верно, что ничто подобное не возможно, если понимать это в строгом смысле. Как только захотят представить пример такой свободы, тотчас же отступают от этого понятия и приводят тот случай, когда человек не действует безосновательно, но определяется скорее склонностью и страстью, чем суждениями. Ибо когда говорят: «Я презираю доводы моего разума и руководствуюсь единственным мотивом — собственным удовольствием: мне нравится поступать таким образом», то это то же, как если бы сказали: «Я предпочитаю мою склонность моему интересу, мое удовольствие моей пользе».

315. Это то же, как если бы упрямый человек, вообразивший, что ему стыдно следовать советам своих друзей или слуг, предпочитал удовольствие противоречить им той пользе, какую он мог бы извлечь от этих советов. Однако может случиться, что в маловажном деле и мудрый человек поступит неправильно и даже, возможно, вопреки собственному интересу, чтобы выступить против иного интереса, принудительного для него или властвующего над ним, или чтобы ввести в заблуждение тех, кто следит за его действиями. Хорошо также иногда подражать Бруту, скрывавшему свои планы, и даже представиться неблагоразумным, как это сделал Давид перед царем филистимлян.

316. Господин Бейль добавляет еще прекрасные рассуждения, чтобы показать, что деятельность вопреки доводам разума была бы большим несовершенством. Он замечает (с. 225), что, даже согласно молинистам, *разум, хорошо исполняющий свой долг, указывает на лучшее.* Он представляет Бога (гл. 91, с. 227) говорящим нашим прародителям в саду Эдема: *Я сообщил вам знание, дал способность обсуждать вещи, полную власть располагать собой согласно с вашими желаниями. Я дал вам наставления и приказания: но свободная воля, которую я вам даровал, такого рода, что вы имеете равную (смотря по обстоятельствам) силу повиноваться или не повиноваться мне. Вас подвергнут искушению: если вы хорошо воспользуетесь своей свободой, то будете счастливы, если же злоупотребите ею, то будете несчастны. Подумайте же, намерены ли вы просить у меня как новой благодати или чтобы я позволил вам злоупотребить своей свободой, когда вы придете к своему решению, или чтобы я помешал вам в этом. Подумайте хорошо, я даю вам 24 часа на размышление... Не видите ли вы ясно, что их разум, еще не затемненный грехом, решил бы, что необходимо просить у Бога в добавление к милостям, уже излитым на них, чтобы он не попустил им злоупотребить своими силами? И не следует ли признать, что если бы Адам, увлекаемый честолюбивым желанием распоряжаться самим собой, отказался от руководства Божия, которое обеспечивало ему счастье, то он был бы подлинным Фаэтоном и Икаром? Он был бы почти столь же нечестивым, как Софоклов Аякс, который хотел побеждать без помощи богов и говорил, что только трусы прогоняют врагов при подобной помощи.*

317. Господин Бейль показывает также (гл. 80), что люди не меньше поздравляют себя и радуются, когда получают помощь свыше, нежели тогда, когда достигают благополучия по собственному избранию. И если случится им предпочесть зрело обдуманные основания перед смутными инстинктами, проявляющимися внезапно, тогда они испытывают необыкновенную радость; ибо думают, что это или Бог, или наш ангел-хранитель, или я уж не знаю, что такое, что обыкновенно представляют под смутным именем Фортуны, побудили их к этому. В самом деле, Сулла и Цезарь прославляли больше свою фортуну, чем свое благоразумие. Язычники, и в частности поэты (в особенности же Гомер), представляли своих героев определяемыми божественным воздействием. Герой «Энеиды» всегда поступает по указанию одного Бога. Было очень тонкой похвалой сказать императорам, что они победили и с помощью своих войск, и с помощью богов, имена которых они сообщили своим военачальникам. «Te copias, te consilium et tuos praebente Divos» [67], — говорит Гораций. Военачальники сражались по ауспициям императоров, как если бы они находились в зависимости от их фортуны, ибо ауспиции не принадлежали подчиненным. С удовольствием признавали себя покровительствуемыми небом и желали скорее считаться счастливыми, нежели ловкими. Среди людей нет более счастливых, чем мистики, во-

ображающие себя предающимися покою, чтобы Бог действовал в них.

318. С другой стороны, добавляет господин Бейль в гл. 83, *философ-стоик, подчиняющий все роковой необходимости, столь же, как и любой другой человек, чувствителен к удовольствию быть избранным. И каждый рассудительный человек найдет, что, не нуждаясь в продолжительных размышлениях и следующем за сим избрании наиболее честного, величайшее удовольствие состоит в убеждении, что человек настолько утвердился в любви к добродетели, что без малейшего колебания может победить искушение. Человек, которому предлагают совершить поступок, противоречащий его долгу, его чести и совести, и который тотчас же заявляет, что он не способен на это преступление, и на самом деле не может этого сделать, будет больше доволен собой, чем если бы он нуждался во времени для обдумывания и если бы он увидел себя колеблющимся в течение некоторого времени относительно своего решения. Во многих случаях люди весьма затрудняются, не имея возможности определить, какую из двух сторон принять, и бывают очень рады, когда совет доброго друга или какая-либо помощь свыше помогут им совершить хороший выбор.* Все это показывает нам преимущество определенного суждения над неопределенным безразличием, которое оставляет нас в неизвестности. Вот, наконец, я достаточно доказал, что только невежество или страсть могут ввергать нас в нерешительность и что поэтому ничего подобного никогда не было в Боге. И чем больше мы приближаемся к нему, тем совершеннее становится наша свобода и тем более она определяется добром и разумом. Всегда предпочтут естественное расположение Катона, для которого, по словам Веллея, совершить бесчестный поступок было невозможно, расположению того человека, который способен колебаться.

319. Мы с удовольствием представляем и подтверждаем эти рассуждения господина Бейля, направленные против неопределенного безразличия, столько же с целью прояснить предмет, сколько и с целью противопоставить их ему самому и таким образом показать, что не должно жаловаться на мнимую необходимость, приписываемую Богу, в деле выбора наилучшего из всего возможного. Ибо Бог мог поступать или по неопределенному безразличию и случаю, или по прихоти и какой-либо другой страсти, или, наконец, он мог действовать по преобладающей

склонности разума к наилучшему. Но страсти, возникающие из смутных восприятий кажущегося блага, не могут иметь места в Боге; да и неопределенное безразличие есть нечто химерическое. Итак, выбором Бога может руководить только сильнейшее разумное основание. Только несовершенство нашей воли приводит к тому, что мы можем избирать зло вместо добра, наибольшее зло вместо наименьшего, наименьшее добро вместо наибольшего. Это проистекает уже из кажущегося добра и зла, которые нас обманывают, в то время как Бог всегда стремится к истине и к наибольшему добру, т. е. к истинно доброму в абсолютном смысле, которого он не может не знать.

320. Люди вследствие ложного представления о свободе, составленного теми, которые не довольствовались признанием ее независимой, не скажу от насилия, но даже и от необходимости, хотели бы также признать ее независимой и от достоверности и определенности, т. е. от разума и совершенства. Эта идея понравилась некоторым схоластикам, т. е. людям, часто запутывавшимся в своих тонкостях и принимавшим шелуху слов за зерна вещей. Они составляли себе некоторые химерические понятия, из которых надеялись извлечь нечто полезное, и старались подтвердить их ухищрениями. К такому роду понятий принадлежит и учение о полном безразличии; приписывать его воле — значит приписывать ей свойства, предполагаемые некоторыми картезианцами и некоторыми мистиками в божественной природе, а именно: возможность творить невозможное, возможность совершать нелепости, возможность для двух противоположных предложений быть одновременно истинными. Желать, чтобы определенность вытекала из полного, абсолютно неопределенного безразличия,— значит желать, чтобы она естественно вытекала из ничего. Полагают, что Бог не сообщает этой определенности: таким образом, она не имеет своего источника ни в душе, ни в теле, ни в обстоятельствах, потому что все это предполагают неопределенным; и вот нечто появляется и существует без всякой подготовки, без всякого расположения к этому, так что ни ангел, ни даже сам Бог не может видеть или показать, как это существует. Это означает допускать не только происхождение из ничего, но и происхождение из самого себя. Подобное учение допускает нечто столь же смешное, как и отклонение уже упомянутых нами атомов Эпикура, который предполагал, что эти маленькие тела, двигаясь по

прямой линии, вдруг направляются в противоположную сторону без всякого повода, единственно потому, что этого потребовала их воля. И, заметьте, Эпикур излагал это учение с той лишь целью, чтобы спасти эту пресловутую свободу полного безразличия, эту, по-видимому, очень старую химеру; поэтому справедливо можно сказать: «Chimaera chimaeram parit» [68].

321. Вот как господин Маркетти излагает это в своем прекрасном переводе Лукреция итальянскими стихами, которых он тем не менее не обнародовал, кн. 2:

Mà ch'i principii poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Sì finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa; e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato; acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich'io, *del fato sciolta*
Libera voluntà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, mà solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcuu dubbio à queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti [69].

Забавно, что человек, подобный Эпикуру, отвергший богов и всякие бестелесные субстанции, воображал, будто воля, тоже состоящая из атомов, может иметь власть над атомами же и отклонять их от их пути, хотя и нельзя сказать, как именно.

322. Карнеад, не прибегая к атомам, уже в самой человеческой душе думал найти причину пресловутого неопределенного безразличия, признавая причиной вещи то самое, для объяснения чего Эпикур искал причины. Карнеад не выиграл этим ничего, за исключением лишь того, что смог легче обмануть недостаточно внимательных людей, перенеся слишком очевидную нелепость с одного предмета на другой, где эту нелепость легче было скрыть, т. е. перенеся причину с тела на душу, так как большинство философов имели недостаточно ясные понятия о природе души. Эпикур, признававший ее составленной из атомов, по крайней мере был вправе искать начало ее определений в том, в чем он полагал начало самой души.

Вот почему Цицерон и господин Бейль не имели права так порицать Эпикура и в то же время щадить и даже хвалить Карнеада, который был столь же нерассудительным. И я не понимаю, каким образом глубокомысленный господин Бейль до такой степени мог увлечься замаскированной нелепостью, что назвал ее величайшим делом, какое только совершил человеческий дух в отношении к этому предмету, как будто душа, служащая седалищем разума, больше тела способна действовать, не будучи определена каким-либо основанием или какой-либо причиной, внутренней или внешней, или как будто великий принцип, согласно которому ничто не совершается без причины, относится только к телам.

323. Верно, что форма, или душа, обладает тем преимуществом перед материей, что является источником действий, ибо она содержит в себе начало движения или изменения; одним словом, она есть τὸ αὐτοκίνητον [70], как называет ее Платон, между тем как материя пребывает только пассивной и нуждается в толчке для деятельности: agitur, ut agat [71]. Но если душа активна сама по себе (какова она в действительности и есть), то это именно потому, что сама по себе она не обладает абсолютным безразличием к действию, подобно материи, и в себе самой находит то, что ее определяет. Согласно же с системой предустановленной гармонии душа в себе самой, в своей идеальной природе, предшествующей бытию, находит причины своих определений, упорядочивающие все, что только будет ее окружать. Этим она извечно в состоянии чистой возможности была определена действовать свободно, как действует во времени, когда переходит к существованию.

324. Да и сам господин Бейль весьма справедливо замечает, что свобода безразличия (которую следует признать) совершенно не исключает склонностей и не требует равновесия. Он довольно много говорит («Ответ на вопросы провинциала», гл. 139, с. 748 и слл.) о том, что душу можно сравнить с весами, где причины и склонности выступают как тяжести. Все происходящее с нашими решениями, по его мнению, можно объяснить предположением, что человеческая воля есть как бы покоящиеся весы, когда тяжести двух чаш равны,—они тем не менее склоняются то в одну, то в другую сторону, смотря по тому, какая чаша более нагружена. Новое основание делает тяжесть большей, новое представление ощущается живее старого, опасение тяжелого наказания сильнее некоторого удоволь-

ствия; когда сталкиваются две страсти, победительницей всегда становится более сильная, если только другая не будет подкреплена или каким-либо основанием, или какой-либо другой, соединенной с ней, страстью. Когда для своего спасения выбрасывают товары, то это действие, признаваемое некоторыми школами смешанным, представляется добровольным и свободным; и тем не менее несомненно, что любовь к жизни пересиливает любовь к имуществу. Обыкновенно с потерей имущества соединяется сожаление, и тем меньше решаются на потерю имущества, чем более равносильны противоположные основания потере, подобно тому как чаша весов опускается тем скорее, чем большее различие существует в тяжестях.

325. Впрочем, поскольку часто можно принимать многие решения, то душу вместо сравнения ее с весами можно сравнить с силой, которая в одно и то же время давит в разные стороны, но обнаруживает действие только там, где ей легче всего действовать, или где она встречает наименьшее сопротивление. Например, воздух, очень сильно сжатый в стакане, разорвет его, чтобы выйти. Воздух давит на все части стакана, но прорывается только в самом слабом месте. Подобным же образом и склонности души направляются ко всем представляющимся благам: они суть предшествующие определения воли, но последующее желание, вытекающее из них, определяется уже тем, что более всего воздействует на волю.

326. Тем не менее это преобладание желаний не препятствует человеку оставаться хозяином самого себя, если только он умеет пользоваться своими возможностями. Его владычество заключено в разуме; он должен только заблаговременно приготовиться к сопротивлению страстям, и тогда он сможет противостоять самым бурным порывам. Предположим, что Август готов отдать приказание об умерщвлении Фабия Максима и по своему обыкновению пользуется советом, данным ему одним философом,— мысленно повторить греческий алфавит, прежде чем решиться на что-либо в состоянии гнева: это размышление в состоянии гнева могло бы спасти жизнь Фабия и славу Августа. Но без подобного счастливого промедления, причем иногда бывают обязаны особенной божественной милости, или без подобного навыка, приобретенного прежде, как это было с Августом,— навыка к промедлению применительно ко времени и месту страсть победит разум. Кучер бывает хозяином лошадей, когда он управляет ими как следует и умело; но случается, что он пренебрегает этим, и вот тогда наступает момент, когда он должен будет опустить вожжи:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas [72].

327. Надо признать, что мы всегда обладаем достаточной властью над нашей волей, но мы не всегда задумываемся над ее применением. Отсюда ясно, как мы уже неоднократно отмечали, что власть души над склонностями есть сила, которая может быть применена только *косвенно*, почти так же, как Беллармин желал бы, чтобы папы имели власть над царями в светских делах. В действительности же внешние действия, не превышающие наших сил, безусловно зависят от нашей воли; но наши желания зависят от нашей воли только через посредство некоторого искусного обращения, дающего нам возможность задерживать наши решения или изменять их. Мы господствуем над собой, но не так, как господствует в этом мире Бог, а как господствует благоразумный государь в своем царстве или добрый отец семейства среди своих домашних. Между тем господин Бейль понимает это иначе, как если бы нам была необходима сила, абсолютно независимая от оснований и средств,— сила, которой мы должны обладать, если хотим признать себя обладающими свободной волей. Но сам Бог не имеет подобной свободы и не должен ее иметь по отношению к своей воле; он не может изменить своей свободы и поступить иначе, как только согласно с порядком. Каким же образом человек мог бы вдруг перемениться? Я уже говорил, что владычество Бога есть владычество мудрости, владычество разума. Один только Бог непрестанно желает наиболее достойного и, следовательно, не нуждается в возможности изменять его.

328. Если душа есть владычица самой себя, говорит господин Бейль на с. 753, то ей надо только пожелать, и тотчас же все те огорчения и все те муки, которые сопровождают победу над страстями, уничтожатся. Для достижения этого результата, по его мнению, ей достаточно только сделаться безразличной к предмету страсти (с. 758). Почему люди не сообщают себе этого безразличия, спрашивает он, ведь они хозяева самих себя? Но это возражение весьма похоже на то, как если бы я спросил: почему отец семейства не дает себе золота, когда нуждается в нем? Он может приобрести его, но лишь при благоприятных обстоятельствах, а не так, как во времена фей

или царя Мидаса, простым приказанием воли или одним лишь прикосновением. Недостаточно быть хозяином самого себя, надо еще быть хозяином всех вещей, чтобы мы могли доставлять себе все желаемое нами, потому что в самих себе мы не находим всего. Кто хочет трудиться над самим собой, тот должен трудиться так же, как трудятся над посторонними вещами; надо знать устройство и качества предмета и с ними согласовывать свои действия. Таким образом, нельзя исправить себя в один момент, одним лишь простым актом воли; но этим нельзя и приобрести лучшей воли.

329. Тем не менее следует отметить, что огорчения и муки, сопровождающие победы над страстями, у некоторых превращаются в удовольствие из-за большой радости, которую они находят в живом чувстве силы своего духа и Божией благодати. Аскеты и истинные мистики подтверждают это на опыте, и даже истинный философ может сказать об этом кое-что. Это счастливое состояние достижимо, и именно оно служит одним из главнейших средств, которым душа может пользоваться для укрепления своего господства.

330. Если скотисты и молинисты, по-видимому, благосклонно относились к учению о *неопределенном безразличии* (говорю «по-видимому», ибо я сомневаюсь, чтобы это было так, если бы они хорошенько ознакомились с их учением), то томисты и августинцы придерживались предопределения, ибо непременно надо придерживаться или того, или другого учения. Фома Аквинский — автор, который имел привычку исследовать все глубоко; утонченный же Скот, старавшийся ему противоречить, часто затемнял вещи, вместо того чтобы их прояснить. Томисты обыкновенно следовали за своим учителем и не допускали, что душа определяется сама, без некоторого предопределения, склоняющего ее к этому. Но предопределение у новых томистов, может быть, не было именно таким, какое требуется. Дюран де Сен-Пурсен, часто придерживавшийся особых мнений и не допускавший частного содействия Божия, тем не менее признавал известное предопределение; он полагал, что Бог в состоянии души и в том, что ее окружает, видит причину ее определений.

331. Древние стоики в этом вопросе были близки к мнению томистов, но в то же время они стояли за определенность (determination) и были против необходимости, хотя о них и думали, будто они все признавали необходимым. Как говорит Цицерон в своей книге «De fato», Демокрит, Гераклит, Эмпедокл, Аристотель полагали, что судьба приводит к признанию необходимости; другие, напротив, не соглашались с этим (может быть, Цицерон при этом имеет в виду Эпикура и академиков); Хрисипп же искал среднего пути. Я думаю, что Цицерон ошибался в отношении Аристотеля, который вполне признавал случайность и свободу и распространял это даже слишком далеко, утверждая (полагаю, по некоторой невнимательности), что предложения о будущих случайных событиях не содержат в себе определенной истины, в чем многие схоластики справедливо не соглашались с ним. Сам Клеанф, учитель Хрисиппа, хотя и стоял за определенную истинность будущих событий, но отвергал их необходимость. Если бы схоластики, столь справедливо убежденные в этой определенности будущих случайных событий (как были убеждены, например, коимбрские отцы [73], создатели знаменитого философского курса), видели связь вещей такой, какой ее представляет система всеобщей гармонии, то они пришли бы к мнению, что нельзя допускать предшествующую достоверность или определенность будущих случайных событий (futurition), не допуская предопределения вещей в их причинах и основаниях.

332. Цицерон стремился разъяснить для нас средний путь Хрисиппа, но Юст Липсий в своей «Стоической философии» отмечает, что эта страница у Цицерона испорчена и что Авл Геллий сохранил для нас в неискаженном виде суждения этого философа-стоика (Noct. Att. Lib. 6, c. 2 [74]). Вот вкратце эти суждения: судьба — это неизбежная и вечная связь всех событий. Против этого возражали, что отсюда следует, будто волевые акты должны быть необходимыми и будто преступники, поскольку они принуждены ко злу, не должны наказываться. Хрисипп отвечает, что причина зла — изначальное устройство души, являющееся частным случаем фатальной последовательности; что хорошо устроенные души лучше сопротивляются влиянию внешних причин, а души, природные недостатки которых не были исправлены обучением, предаются увлечениям. Далее (по свидетельству Цицерона) Хрисипп отличает главные причины от побочных и пользуется сравнением с цилиндром, удобоподвижность которого, скорость или легкость движения зависят главным образом от его фигуры, так что он двигался бы медленнее, если бы был шероховатым. Тем не менее и хорошо устроенный

цилиндр надо толкать. Равным образом и душа должна быть возбуждена чувственными предметами; именно это возбуждение действует на нее сообразно с присущим ей устройством.

333. Цицерон думает, что Хрисипп до такой степени смешал понятия, что волей-неволей стал утверждать необходимость судьбы (destin). Почти так же думал и г-н Бейль («Исторический и критический словарь», статья «Хрисипп», буква H). Он говорит, что этот философ не устраняет затруднения, признавая цилиндр гладким или шероховатым, смотря по тому, каким его сделал мастер, и что, таким образом, Бог, провидение, судьба должны быть признаны причиной зла в таком виде, что зло надо признать необходимым. Юст Липсий возражает на это, что, по мнению стоиков, зло проистекает от материи. На мой взгляд, это то же, как если бы сказали, что камень, над отделкой которого трудится мастер, бывает иногда или очень грубым, или очень шероховатым, так что нельзя сделать из него хорошего цилиндра. Против Хрисиппа господин Бейль приводит еще отрывки из Ономая и Диогениана, помещенные Евсевием в «Евангельском приуготовлении» (кн. 6, гл. 7, 8); преимущественно же он ссылается на опровержение Плутарха в его книге против стоиков, которое Бейль приводит в статье о павликианах под буквой G. Но это опровержение не особенно важно. Плутарх утверждает, что он предпочел бы отрицать у Бога всемогущество, нежели признавать его допускающим зло; он решительно не хочет признать, чтобы зло могло приводить к наибольшему добру; между тем мы выяснили, что Бог не перестает быть всемогущим, хотя он не в состоянии создать в большем совершенстве того наилучшего, что содержит допущение зла. Мы уже неоднократно показывали, что некоторое неудобство для отдельной части творения может способствовать совершенству целого.

334. Уже Хрисипп, по свидетельству Авла Геллия (кн. 6, гл. 1), отмечает кое-что по этому вопросу — не только в своей 4-й книге о провидении, где он утверждает, что зло способствует пониманию добра (довод, которого здесь недостаточно), но и еще лучше когда он пользуется сравнением с театральной пьесой в своей второй книге о природе (как упоминает об этом сам Плутарх) и говорит, что в комедии иногда бывают места, которые сами по себе не имеют значения, но которые тем не менее делают приятным поэтическое произведение. Он называет эти места

эпиграммами или надписями. Мы недостаточно знакомы с особенностями древней комедии, чтобы хорошо понимать этот отрывок Хрисиппа; но поскольку Плутарх соглашается с фактом, то можно думать, что это сравнение не было неудачным. Против этого Плутарх возражает, во-первых, что мир не есть как бы театральная пьеса, созданная для удовольствия; но возражать подобным образом — значит возражать неправильно; сравнение касается только того пункта, что неприятная часть пьесы может сообщать целому наилучший вид. Во-вторых, он возражает, что неприятное место составляет только малую часть пьесы, между тем как человеческая жизнь преисполнена зла. И это возражение также не имеет силы, ибо Плутарх должен был принять во внимание, что все доступное нашему пониманию тоже составляет весьма ничтожную часть универсума.

335. Но возвратимся к цилиндру Хрисиппа. Он прав, когда утверждает, что причина порока кроется в изначальном устройстве некоторых духов. Когда ему возражали, что ведь так их устроил Бог, он мог ссылаться только на несовершенство *материи*, которая не давала Богу возможности создать лучшее. Но эта ссылка ничего не значит, потому что материя сама по себе безразлична ко всяким формам; притом же Бог создал и материю. Скорее зло проистекает от этих самых *форм*, но понятых абстрактно, т. е. от идей, которые Бог не производит актом своей воли, подобно тому как не производит он чисел и фигур, словом, подобно тому как все возможные сущности он должен был содержать вечными и необходимыми, потому что они существовали в идеальной области возможных предметов, т. е. в божественном разуме. Таким образом, Бог не есть творец сущностей, поскольку они пребывают только возможными; но в действительности нет ничего, чего бы он не определял и чему бы не давал существования. И он допустил зло, потому что оно было соединено с наилучшим замыслом, который существовал в области возможностей и который не мог не быть избран высочайшей мудростью. Именно это понятие согласуется одновременно с мудростью, всемогуществом и благостью Бога и допускает появление зла. Бог дарует созданиям столько совершенства, сколько может воспринять универсум. Цилиндр толкают, но неровности в его фигуре полагают границы скорости его движения. Это сравнение Хрисиппа не отличается от нашего, когда мы говорим о нагруженном судне, движу-

щемся по течению реки, но двигающемся тем медленнее, чем больше груз. Оба этих сравнения имеют в виду одну и ту же цель; а это показывает, что если бы мы были достаточно знакомы с мнениями древних философов, то находили бы у них больше основательности, чем находим сейчас.

336. Сам господин Бейль хвалит тот отрывок Хрисиппа (статья «Хрисипп», буква Т), о котором упоминает Авл Геллий,— то место, где этот философ утверждает, что зло возникло *по совпадению*. Моя система объясняет и это; ибо мы показали, что допущенное Богом зло не было ни объектом его воли, ни целью, ни средством, а только условием, так как оно должно было находиться свернутым (enveloppé) в наилучшем. Тем не менее надо согласиться, что цилиндр Хрисиппа не помогает ответить на возражение в отношении необходимости. Он должен был бы добавить, во-первых, что только по свободному избранию Бога существуют некоторые возможности, а во-вторых, что и разумные создания тоже действуют свободно, следуя своей изначальной природе, заключенной в вечных идеях; и, наконец, что мотивы добра склоняют волю, не принуждая ее.

337. Преимущество свободы, присущее созданиям, без сомнения, существует в высшей степени только в Боге; но это надо понимать как действительное преимущество, не допускающее никакого несовершенства, ибо возможность быть обманутым и заблуждаться уже есть несовершенство. Иметь власть над страстями, конечно, есть преимущество, но оно предполагает несовершенство, а именно самую страсть, к которой Бог непричастен. Скот справедливо сказал, что если Бог не обладает свободой и не изъят из необходимости, то и никакое создание не было бы свободно от этого. Но Бог не может пребывать не определенным к чему бы то ни было; он не может не знать, не может сомневаться, не может менять суждений; его воля всегда определенна, и она может быть только наилучшей. Бог никогда не может иметь первоначальной отдельной воли, т. е. независимой от законов или всеобщих воль; такая воля была бы неразумной. Он не может определяться в отношении к Адаму, Петру, Иуде, к какому бы то ни было индивидууму без какого-либо основания для этого определения. И это основание по необходимости ведет к некоему общему решению. Мудрец всегда действует *согласно с принципами, согласно с правилами* и никогда

не действует *по исключению*, если только правила не сталкиваются вследствие противоположных стремлений, так что более сильное стремление становится преобладающим; иначе они сдерживали бы друг друга или из них возникало бы нечто третье. Во всех этих случаях одно правило служило бы исключением для другого, о никогда не бывает *изначального исключения* для того, кто всегда действует правильно.

338. Если существуют люди, полагающие, что избрание и осуждение совершается со стороны Бога абсолютно деспотической властью, не только без всякого кажущегося основания, но и на самом деле без всякого основания, даже сокровенного, то они придерживаются мнения, которое равно уничтожает природу вещей и божественные совершенства. Подобное *абсолютно безусловное* повеление (выразимся так) было бы, без сомнения, несносным; даже Лютер и Кальвин были далеки от него: первый надеялся, то будущая жизнь даст нам возможность понять справедливые основания божественного избрания, а второй заявляет, что эти основания справедливы и святы, хотя они и неизвестны нам. В доказательство этого мы уже ссылались на сочинение Кальвина о предопределении, где сказано буквально следующее: *Бог до падения Адама решил, чтó он должен сделать, и решил это на основаниях, для нас сокровенных... Таким образом, Бог имел причины для отвержения некоторой части людей, но эти причины нам* ***неизвестны.***

339. Та истина, что все созданное Богом разумно и не могло быть создано лучше, с самого начала поражает здравомыслящих и, так сказать, вызывает у них одобрение. Но такова уж судьба самых глубокомысленных философов, что они в пылу и для поддержания споров иногда, не задумываясь, колеблют самые первые принципы благоразумия, излагая их в неопределенных выражениях. Выше мы уже видели, как превосходный господин Бейль при всей своей проницательности не преминул поколебать принцип, на который мы указали и который служит прямым выводом из высочайших совершенств Бога. Этим г-н Бейль полагал защитить дело Божие и освободить Бога от воображаемой необходимости, предоставив ему свободу выбирать между многими благами наименьшее. Я уже упоминал о господине Дируа и о других, тоже придерживавшихся этого странного мнения, которое, к несчастью, очень распространено. Люди, придерживавшиеся этого

мнения, не замечают, что этим они сохраняют за Богом или, скорее, приписывают Богу ложную свободу, свободу действовать неразумно. Это значит представлять себе его деяния как нуждающиеся в совершенствовании и лишать себя возможности или даже надежды сказать что-либо разумное о допущении зла.

340. Эти ошибочные представления очень повредили суждениям господина Бейля и лишили его возможности выйти из затруднений. Это равно касается и его суждений о законах царства природы; он признает их произвольными и безразличными и утверждает, будто Бог мог бы лучше достигать своей цели в царстве благодати, если бы он не был связан этими законами, сли бы чаще освобождал себя от следования им или даже если бы установил другие. Бейль имеет в виду прежде всего закон соединениядуши и тела, ибо он вместе с современными картезианцами убежден, что идеи чувственных качеств, сообщаемые Богом душе по поводу телесных движений (по мнению картезианцев) нисколько не выражают этих движений, или не похожи на них, так что Бог совершенно произвольно сообщает нам идеи теплоты, холода, света и другие испытываемые нами идеи и мог бы дать нам по этому поводу совершенно иные идеи. Я часто удивлялся, что очень умные люди были способны соглашаться с подобными мнениями, столь мало философскими и столь противоречащими основным правилам разума; ибо ничто лучше не показывает несовершенства философии, как та необходимость, по которой философ бывает вынужден сознаться, что исходя из его системы нечто совершается без всякой причины; это же в полной мере относится и к отклонениям атомов Эпикура. Действует ли Бог или природа, но действие всегда имеет свои причины. При действиях природы эти причины будут зависеть от необходимых истин, или от законов, признанных Богом наиболее разумными; при действиях же Бога они будут зависеть от избрания верховного разума, определяющего его действия.

341. Господин Режи, известный картезианец, в своей «Метафизике» (ч. 2, кн. 2, гл. 29) доказывал, что дарованные Богом человеку способности суть наиболее совершенные, какие только мог получить человек согласно общему порядку природы. *Если рассматривать*, говорит он, *только всемогущество Бога и природу человека сами по себе, то очень легко понять, что Бог мог создать человека более совершенным; но если рассматривать человека не самого по себе и отдельно от остальных созданий, но как звено универсума и как часть, подчиненную всеобщим законам движения, то надо признать, что человек столь совершенен, сколь это возможно. Нельзя помыслить*, добавляет он, *чтобы Бог мог употребить какое-либо другое, более пригодное средство, кроме боли, для сохранения нашего тела.* Господин Режи вообще прав, говоря, что Бог не мог создать чего-либо лучшего, чем создал, сообразно с отношением к целому. И хотя, по-видимому, в некоторых местах универсума существуют разумные животные, более совершенные, чем человек, тем не менее Бог имел основание создать одни виды существ более совершенными, чем другие. Может быть, не невозможно, чтобы где-либо существовал вид животных, очень похожий на человека и в то же время совершеннее его. Может быть также, что человеческий род со временем достигнет гораздо большего совершенства, чем какое мы можем представить себе теперь. Таким образом, законы движения нисколько не мешают тому, чтобы человек был более совершенным; но место, указанное Богом человеку в пространстве и во времени, ограничивает доступные для него совершенства.

342. Я тоже сомневаюсь вместе с господином Бейлем, чтобы боль была необходима для предупреждения человека об опасности. Но этот автор идет уже гораздо дальше («Ответ на вопросы провинциала», гл. 77, т. 2, с. 104). Кажется, он думает, что чувство удовольствия могло бы производить то же самое действие и, чтобы помешать дитяти подходить слишком близко к огню, Бог мог бы даровать ему идеи удовольствия по мере удаления от огня. Но это средство не представляется применимым по отношению ко всякому злу, если только не признавать его чудом; более естественно, чтобы то, что причиняет зло, когда оно очень близко, причиняло некоторое предощущение зла, когда оно не столь близко. Я согласен, что это предощущение могло бы быть чем-то меньшим, нежели боль, и обыкновенно это так и бывает. Так что на самом деле кажется, что боль не необходима для того, чтобы избежать грозящей опасности; обыкновенно прибегают к наказанию уже тогда, когда действительно совершено зло, сопровождая его увещеванием не совершать зла во второй раз. Есть также много болезненных ощущений, избежать которых не в нашей власти; и так как нарушение целостности нашего тела бывает следствием многих случайностей, происходящих с нами, то было естественно,

чтобы это несовершенство тела было представлено некоторым чувством несовершенства в душе. Однако я не стал бы утверждать, что в универсуме не существует животных, строение которых достаточно приспособлено к тому, чтобы переносить это нарушение с чувством безразличия, как это бывает, когда удаляют омертвевший член, или даже с приятным ощущением, как если бы просто почесались; потому что несовершенство, связанное с нарушением в теле, могло бы дать место чувству большего совершенства, коему не давала проявиться или препятствовала целостность тела, которую теперь нарушили; и в этом отношении тело было бы как бы темницей.

343. Ничто также не мешает, чтобы в универсуме существовали животные, подобные тем, которых Сирано де Бержерак встретил на солнце: тела этих животных, будучи в некотором роде жидкими, были составлены из бесчисленных маленьких животных, размещавшихся сообразно с желаниями большого животного, которое этим путем могло преобразовывать себя, как ему было угодно, и продолжающееся раздражение причиняло ему столь же мало вреда, сколько может повредить удар весла морю. Но все же подобные животные — это не люди, они не живут на нашей земле и в наш век; между тем, согласно замыслу Бога, на нашей земле не может не существовать разумное животное с плотью и костями, строение которого не делало бы его восприимчивым к боли.

344. Но господин Бейль возражает против этого еще и на основании другого начала, которого я уже касался. Кажется, он полагает, что получаемые нами относительно телесных ощущений идеи души произвольны. Таким образом, Бог мог бы сделать, чтобы продолжающееся раздражение тела доставляло нам удовольствие. Согласно его мнению, даже законы движения всецело произвольны. *Я хотел бы знать*, говорит он (гл. 166, т. III, с. 1080), *не установил ли Бог всеобщие законы передачи движений и частные законы единения человеческой души с органическим телом актом своей свободы безразличия? В таком случае Бог мог бы установить совершенно другие законы и принять систему, при которой не было бы ни морального, ни физического зла. Но если ответят, что Бог высочайшей мудростью был вынужден установить существующие законы, то это будет чистый и полный стоический* fatum. *Мудрость указала Богу путь, от которого он столь же мало мог уклониться, как и уничтожить самого себя.*

Это возражение уже достаточно опровергнуто мною. Возражение касается моральной необходимости, и действование согласно правилам совершенной мудрости всегда должно быть признано счастливой необходимостью.

345. Впрочем, мне кажется, что причина, побуждающая многих признавать законы движения произвольными, проистекает из того, что немногие в достаточной мере исследуют их. Теперь известно, что господин Декарт очень ошибался, установив их. Я в убедительной форме доказал, что сохранения одного и того же количества движения не бывает; но я нахожу, что сохраняется одно и то же количество силы как абсолютно прямо, так и косвенно, как в целом, так и в частях. Свои положения, проясняющие этот предмет, насколько это возможно, я еще полностью не обнародовал, но я сообщил их друзьям, способным судить о них; положения очень понравились им, и они сообщили их другим лицам, сведущим и известным своими научными заслугами. В то же время я открыл, что законы движения, на самом деле существующие в природе и подтверждаемые опытом, не являются поистине абсолютно доказуемыми, как геометрические положения; но они и не должны быть такими. Они не возникают всецело из начала необходимости, но возникают из начала совершенства и порядка; они суть дело избрания и мудрости Бога. Я могу доказать различным образом эти законы, но всегда необходимо предполагать нечто, что не является абсолютно геометрической необходимостью. Так что эти прекрасные законы служат удивительным доказательством бытия разумного и свободного существа и опровержением систем абсолютной и грубой необходимости Стратона или Спинозы.

346. Я нахожу, что эти законы можно объяснить, предположив, что действие по своей силе равно причине, или, что одно и то же, всегда сохраняется та же самая сила; но эта аксиома высшей философии не может быть доказана геометрически. Можно еще воспользоваться другими началами подобного рода: например, тем началом, что действие всегда равно противодействию, каковое начало предполагает в предметах сопротивление изменению извне и не могло бы быть выведено ни из пространства, ни из непроницаемости; или еще следующим началом: что простое движение обладает теми же свойствами, какими обладает сложное движение, производящее одинаковые явления передвижения. Эти предположения вполне приемлемы, и ими очень хорошо можно объяснить законы

движения; нет ничего проще их, тем более что они проявляются всегда вместе. Но здесь нет никакой абсолютной необходимости, которая вынуждала бы нас допускать их, как мы бываем вынуждены признавать законы логики, арифметики и геометрии.

347. Когда принимают в соображение безразличие материи по отношению к движению и покою, то кажется, что самое большое покоящееся тело без всякого сопротивления могло бы быть сдвинуто малым телом, находящимся в движении; в таком случае существовало бы действие без противодействия и следствие было бы больше своей причины. Не было бы также никакой необходимости утверждать о движении шара, катящегося свободно по горизонтальной поверхности со скоростью *A*, что это движение должно иметь свойства того же движения, которое было бы у шара, катящегося с меньшей скоростью на судне, движущемся в ту же сторону, но с другой скоростью, так что наблюдателю с берега может казаться, что этот шар катится с той же скоростью *A*. Ибо хотя здесь тот же вид скорости и направления получается при посредстве судна, но это не одно и то же. Тем не менее бывает, что следствие двух совместно катящихся на судне шаров, из которых движение одного соединено с движением судна, дает внешне те же явления, какие эти шары, катясь совместно, произвели бы вне судна. Это интересно, но совсем не очевидно, что это абсолютно необходимо. Движение по направлению двух сторон прямоугольного треугольника составляет движение по гипотенузе; но отсюда не следует, что шар, двигающийся по гипотенузе, должен производить эффект двух шаров одинаковой с ним величины, двигающихся по двум сторонам; на самом же деле это так бывает. Нет ничего обыкновеннее этого явления, и Бог избрал законы, производящие его, однако в этом нельзя видеть никакой геометрической необходимости. Но именно это отсутствие необходимости показывает красоту избранных Богом законов, где объединяются многие прекрасные аксиомы, так что нельзя сказать, какая из них лучше.

348. Я уже показал, что здесь можно наблюдать тот прекрасный *закон непрерывности,* который, может быть, впервые указан мною и служит в некотором роде пробным камнем, при котором положения господина Декарта, о. Фабри, о. Парди, о. Мальбранша и других не могут выдерживать критики, как я отчасти уже показал господину Бейлю раньше в «Новостях литературной республики».

В силу этого закона на покой надо смотреть как на прекращающееся, последовательно уменьшающееся движение; точно так же на равенство надо смотреть как на прекращающееся неравенство, как это бывает при непрерывном уменьшении наибольшего из двух неравных тел, когда меньшее сохраняет свою величину. Отсюда следует, что общее правило для неравных тел или для тел, находящихся в движении, должно быть применимо к телам равным или к телам, из которых одно находится в покое, как к частному случаю правила. Так и обстоит дело с истинными законами движения, но не с законами, найденными господином Декартом и некоторыми другими умными людьми. Законы их уже потому неверны, что можно предсказать их несоответствия с опытом.

349. Эти соображения хорошо показывают, что законы природы, управляющие движением, ни необходимы, ни всецело произвольны. Поэтому надо принять ту середину, что они суть дело избрания совершеннейшей мудрости. Этот важный пример законов движения яснейшим образом показывает великое различие между тремя случаями, а именно: во-первых, *абсолютной необходимостью,* метафизической или геометрической, которую можно назвать *слепой,* зависящей только от действующих причин; во-вторых, *моральной необходимостью,* проистекающей из свободного избрания мудрости в отношении конечных целей; и, наконец, в-третьих, *чем-то абсолютно произвольным,* зависящим от воображаемого, но не существующего безразличия равновесия, не имеющего достаточного основания ни в действующей причине, ни в конечной цели. Поэтому неверно поступают тогда, когда смешивают *абсолютно необходимое* с тем, что *определено доводом наилучшего,* или когда смешивают *свободу, определяющуюся основанием, с неопределенным безразличием.*

350. Это же по всей справедливости может рассеять опасения господина Бейля, который боится того, что при постоянном божественном определении природа не будет нуждаться в Боге и сможет в силу необходимого порядка вещей совершать то же действие, какое приписывается ему. Это было бы верно, если бы, например, законы движения и все прочие законы имели своим источником геометрическую необходимость действующих причин; но в конечном счете мыслители бывают вынуждены признать нечто зависящее от конечных целей, или от сообразности. Это именно и опровергает слишком специальные основы

натуралистов. Доктор Иоганн Иоахим Бехер, немецкий медик, известный сочинениями по химии, составил молитву, которая казалась ему подходящей. Она начиналась так: «O sancta mater natura, aeterna rerum ordo» [75]— и оканчивалась выражением желания, чтобы эта природа простила ему его несовершенства, потому что она сама виновница их. Но природа вещей, взятая без разума и без выбора, не имеет ничего достаточного определяющего. Господин Бехер недостаточно учитывает то, что надо, чтобы создатель вещй (natura naturans) был добр и мудр, и что мы можем быть злыми и без соучастия Творца в наших злодеяниях. Если необходимо было существование злого человека, то надо было также, чтобы Бог в области возможных идей мыслил подобного человека в связи с вещами, избрания которых требовало наибольшее совершенство универсума, причем недостатки и прегрешения должны были бы быть наказуемы, но и вознаграждаемы преимуществами и приводили бы к большему благу.

351. Между тем господин Бейль больше, чем следует, расширяет свободный выбор Бога. Говоря о перипатетике Стратоне («Ответ на вопросы провинциала», гл. 180, т. III, с. 1239), утверждавшем, что все происходит по необходимости лишенной разума природы, г-н Бейль думает, что этот философ на вопрос, почему дерево не обладает силой образовывать кости и жилы, в свою очередь мог бы спросить: почему материя имеет именно три измерения, почему ей недостаточно иметь два, почему она не имеет их четыре? *И если бы ему ответили, что она должна иметь ни более ни менее как только три измерения, то он мог бы спросить о причине этой необходимости.* Из этих слов понятно, что господин Бейль предполагал, что число измерений материи зависит от выбора Бога, как от него же зависело, сделать или не сделать, чтобы деревья производили животных. В самом деле, мы не знаем, нет ли планет или земель, помещенных в некоторых более отдаленных местах универсума, где сказка о шотландских казарках (птицах, рождающихся из дерева) оказалась бы истинной, и нет ли стран, где можно было бы сказать:

...Populos umbrosa crevit
Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno? [76]

Но не это надо думать об измерениях материи. Троякое измерение определено не по причине наилучшего, а вследствие геометрической необходимости; поэтому-то геометры

могли доказать, что возможны только три линии, перпендикулярные одна другой, пересекающиеся в одной точке. Нельзя найти лучшего примера, показывающего различие между моральной необходимостью, зависящей от выбора мудреца, и грубой необходимостью Стратона и спинозистов, не признающих в Боге разума и воли, чем это указание на различие между основаниями для законов движения и для трех измерений: первое зависит от выбора наилучшего, а второе — от слепой геометрической необходимости.

352. После того как мы сказали о законах тел, т. е. о законах движения, перейдем к законам единения души с телом. И в этом случае господин Бейль думает найти какое-то неопределенное безразличие, нечто абсолютно произвольное. Вот что он говорит в своем «Ответе на вопросы провинциала» (гл. 84, с. 163, т. 2): *Трудный вопрос, обладают ли тела естественной силой причинять зло и добро человеческой душе. Если мы ответим утвердительно, тогда мы попадем в страшный лабиринт; ибо так как человеческая душа есть нематериальная субстанция, то надо будет сказать, что местное движение определенных тел бывает действующей причиной мыслей духа, что противоречит самым ясным понятиям философии. Если же мы ответим отрицательно, тогда мы будем вынуждены признать, что влияние наших органов на наши мысли не зависит ни от внутренних свойств материи, ни от законов движения, а зависит от произвольного установления Творца. В этом случае надо будет согласиться, что уже от абсолютной свободы Бога проистекает соединение определенных мыслей нашей души с теми или иными изменениями нашего тела, хотя Бог и установил все законы действия одних тел на другие. Отсюда следует, что в универсуме не было бы ни малейшей части материи, соприкосновение которой с нами могло бы нам повредить, если бы этого не пожелал Бог, и, значит, земля, как и всякое другое место, могла бы служить обителью для человека блаженного... Наконец, отсюда ясно, что для предохранения свободы от порочного избрания совершенно не было бы необходимости переселять человека во внеземной мир. Бог мог бы и на земле совершать в отношении актов воли то, что он совершает в отношении добрых поступков людей избранных, когда силой действующей благодати или довлеющей благодати без всякого ущерба для свободы устанавливает, что их*

действия всегда сопровождаются одобрением души. Ему легко было бы на земле, как и на небе, вызывать в наших душах решимость на благой выбор.

353. Я согласен с господином Бейлем, что Бог, естественным ли путем или посредством чрезвычайной благодати, мог бы установить на земле такой порядок для тел и для душ, какой будет существовать в вечном раю и какой бывает предвкушением небесного состояния у блаженных людей. Ничто не мешает нам думать, что существуют земли более счастливые, чем наша; но Бог имел благие основания желать, чтобы наша земля была такой, какова она есть. Тем не менее для доказательства того, что здесь возможно лучшее состояние, господин Бейль не имел никакой нужды прибегать к системе окказиональных причин, преисполненной чудесами и предположениями, о которых сами создатели этой теории говорят, что они не имеют никакого основания; именно в этом состоят два недостатка этой системы, которые более всего отдаляют ее от истинной философии. При этом удивительно прежде всего то, что господин Бейль не вспоминает *систему предустановленной гармонии*, которую он некогда исследовал и которая была бы здесь кстати. Но так как в этой системе все является связанным и гармоничным, все совершается вследствие причин и нет ни малейшего пробела или неразумного произвола, вытекающего из совершенного и полного безразличия, то кажется, что господин Бейль находил это неудобным для себя, будучи здесь несколько предрасположен в пользу безразличия, хотя в других местах он так хорошо опровергает его. Здесь он так легко переходит от белого к черному не с дурным намерением, или не вопреки своей совести, но потому, что еще не имеет твердого убеждения в вопросе, о котором идет речь. Он соглашается с тем, что ему удобно, чтобы встретить врага, которого он имеет в виду; он не ставил своей целью вызвать затруднение у философов или показать слабость нашего разума, и я полагаю, что никогда Аркесилай и Карнеад не рассуждали за или против с бо́льшим красноречием и с бо́льшим остроумием. Но все же нельзя предаваться сомнению только для того, чтобы сомневаться; надо, чтобы сомнение служило для нас ступенью к нахождению истины. Именно это я часто высказывал покойному аббату Фуше, некоторые попытки коего показывают, что он имел намерение сделать в пользу академиков то, что Липсий и Сциоппий сделали для стоиков, господин

Гассенди для Эпикура и что так хорошо начал господин Дасье в пользу Платона. Нельзя допустить, чтобы истинные философы могли сказать то, что сказал знаменитый Казобон людям, показывавшим ему зал Сорбонны и говорившим, что вот здесь в течение нескольких столетий происходят диспуты. «И к каким же пришли заключениям?» — спросил он их.

354. Господин Бейль продолжает (с. 166): *Верно, что со времени установления законов движения такими, какими мы их видим в мире, со всей необходимостью следует, чтобы молот посредством удара разбивал орех и чтобы камень, упавший на ногу человека, причинял ему ушиб или частичное повреждение. Но вот и все, что должно было быть следствием действия камня на человеческое тело. Если же вы желаете, чтобы кроме этого данное действие возбуждало чувство боли, то надо предположить еще установление других законов, кроме управляющих действием и противодействием тел; надо, говорю я, обратиться к отдельной системе законов единения души с известными телами. Но так как эта система не соединена необходимо с другой, то безразличие Бога остается по отношению к первой системе, после того как совершено избрание другой. Таким образом, Бог устанавливает обе эти системы с полной свободой, как две вещи, естественным путем не следующие друг из друга. Таким образом, по произвольному установлению Бог повелел, чтобы раны тела возбуждали боль в душе, соединенной с этим телом. Итак, от него зависело избрать другую систему единения души и тела; итак, он мог избрать такую, по которой раны возбуждали бы только идею лекарства и сильное, но приятное желание воспользоваться им. Он мог установить, чтобы все тела, готовые снести человеку голову или пронзить его сердце, возбуждали живую идею опасности и чтобы эта идея была причиной внезапного перенесения тела в место, где нет опасности удара. Все это совершалось бы без всякого чуда, потому что существовали бы всеобщие законы для подобных случаев. Известная нам по опыту система учит нас, что определенное движение известных тел изменяется в силу наших желаний. Итак, возможно было, чтобы произошло такое соединение наших желаний и движений некоторых тел, что питательные соки видоизменялись бы таким образом, что приятное состояние наших органов никогда бы не прекращалось.*

355. Ясно, что и господин Бейль думает, будто все совершающееся согласно с общими законами совершается без чуда. Но я достаточно уже показал, что если закон совсем не обоснован и если событие не может быть объяснено природой вещей, то это может совершаться только при помощи чуда. Если бы, например, Бог определил, чтобы тела двигались по кругу, то потребовалось бы непрерывное чудо или содействие ангелов для исполнения этого определения; потому что это противоречит природе движения, по которой тело естественно покидает круговое движение, чтобы двигаться прямо по касательной, если только ничто не удерживает его. Итак, недостаточно, чтобы Бог повелел, чтобы рана возбуждала приятное чувство, надо было еще найти и естественные средства для этого. Истинная причина, по которой Бог сообщил душе чувства, наличествующие в теле, зависит от природы души, которая является представительницей тела и заранее устроена таким образом, что представления, возникающие в ней одни за другими по естественному ходу мыслей, соответствуют изменению тел.

356. Представление имеет естественное отношение к тому, что должно быть представляемо. Если бы Бог круглую фигуру тела представлял идеей четырехугольника, то это было бы несоответственным представлением, потому что в представлении существовали бы углы или выступающие места, между тем как в оригинале все было бы гладко и ровно. Представление часто устраняет кое-что в предметах, когда оно несовершенно, но оно не могло бы ничего прибавить: это сделало бы его не более совершенным, а только ложным. Кроме того, в наших восприятиях никогда не бывает полного устранения и в представлении, поскольку оно смутно, всегда содержится больше, чем мы видим. Поэтому можно думать, что идеи теплоты, холода, цвета и прочего воспроизводят только малые движения, возбуждаемые в органах, когда мы ощущаем эти качества, хотя многочисленность и малая величина этих движений препятствуют отчетливому воспроизведению их. Это почти то же, что бывает, когда мы не различаем голубого и желтого цвета, смешивающихся в представлении, как это бывает при составлении зеленого цвета; между тем как под микроскопом кажущееся нам зеленым представляется составленным из желтого и голубого цвета.

357. Верно, что одна и та же вещь может быть представлена различно; но всегда должно существовать строгое

соответствие между представлением и вещью и, следовательно, между различными представлениями одной и той же вещи. Перспективные представления конических сечений круга показывают, что один и тот же круг может быть представлен эллипсом, параболой, гиперболой и даже иным кругом, прямой линией и одной точкой. Ничто не представляетсястоль различным и несходным, как эти фигуры; и тем не менее при этом в них существует строгое соответствие одной очки другой. Точно так же надо согласиться, что каждая душа представляет себе универсум со своей точки зрения и соответственно со свойственным ей отношением; но при этом всегда существует совершеннейшая гармония. Если бы Бог хотел дать представление продолжающегося раздражения тела при помощи приятного чувства в душе, то он не преминул бы сделать так, чтобы само это раздражение сопровождалось некоторым совершенствованием тела, сообщая ему новую легкость, как это бывает, когда освобождаются от некоторой тяжести или от некоторых повязок. Но подобного рода организованные тела хотя и возможны, но без сомнения не существуют на нашем земном шаре вследствие невозможности осуществить бесконечное числоустройств, которые Бог производит в других местах. Тем не менее в отношении места,занимаемого нашей землей в универсуме, достаточно очевидно, что нельзя было устроить ничего лучшего, кроме того, что Бог создал на земле. Он воспользовался наилучшим образом установленными им законами природы; и, как признает то же господин Режи в том же месте, *установленные Богом законы природы суть наиболее совершенные, какие только можно себе представить.*

358. Я присоединяю к этому заметку из «Журнала ученых» от 16 марта 1705 года, которую господин Бейль поместил в 162-й главе своего «Ответа на вопросы провинциала» (т. 3, с. 1030). Речь идет об отрывке из новейшей, очень умной книги «О начале зла», о которой я уже упоминал выше [77]. Там говорится: *Содержащееся в этой книге общее решение относительно физического зла состоит в том, что на универсум надо смотреть как на произведение, составленное из различных частей, образующих целое; что согласно с установленными в природе законами некоторые части не могли бы стать лучшими без того, чтобы другие не сделались худшими и чтобы вся система не стала менее совершенной. Это решение, можно сказать, хорошее; но если к нему ничего не добавляют, то*

оно представляется недостаточным. Для чего Бог установил законы, при которых возникает столько неудобств,— скажут не вполне довольные философы. Разве он не мог установить других законов, при которых не было бы подобных недостатков? И, говоря откровенно, почему он предписывает себе законы? Почему не действует без всеобщих законов, по одному только своему всемогуществу и по одной только своей благости? Автор не доходит до решения этих вопросов; может быть, при дальнейшем определении его мыслей можно было бы найти решение, но у него нет ясного развития мыслей.

359. Я полагаю, что умный автор этого отрывка, когда допускал возможность решения затруднения, представлял себе в мыслях нечто приближающееся к моим положениям. И если бы он захотел в этом месте прояснить больше, то, по-видимому, он отвечал бы подобно господину Режи, что установленные Богом законы были наилучшими из всех, какие только могли быть установлены. В то же время он бы признал, что Бог не мог не устанавливать законы и не следовать правилам, потому что законы и правила сообщают порядок и красоту — так как действование без правил есть действование без оснований и так как Бог восхотел *проявить всю свою благость,* дабы обнаружение его вемогущества было сообразно с законами мудрости при достижении наибольшего блага, какого только возможно было достигнуть; он бы признал и то, что существование некоторых частных неудобств, удручающих нас, ясно показывает, что в наилучшем замысле невозможно было избежать их и что они служат восполнению всецелого блага. С этими суждениями сам господин Бейль соглашается во многих местах.

360. Теперь, когда я достаточно показал, что все совершается вследствие определенных оснований, уже не может быть никакого затруднения относительно основания предведения Бога; ибо хотя эти определения не принудительны, тем не менее они известны и дают возможность предвидеть то, что произойдет. Верно, что Бог сразу видит всю последовательность этого универсума, когда избирает его, и что, таким образом, он не нуждался в связи следствий с причинами, чтобы предвидеть эти следствия. Но его мудрость побудила его избрать последовательность, согласованную совершеннейшим образом, так что в одной части этой последовательности он может видеть другую. В этом и состоит одно из правил моей системы всеобщей

гармонии, по которой *настоящее служит залогом будущего,* и тот, кто видит все, видит в этом и то, что будет. И даже более того, я доказательно объяснил, что Бог в каждой части универсума видит его в целом по причине совершеннейшей связи предметов. Он бесконечно прозорливее Пифагора, определявшего величину тела Геркулеса по величине следа его ноги. Итак, не должно сомневаться в том, что следствия вытекают определенным образом из своих причин, несмотря на случайность и даже свободу; а это согласуется с достоверностью или определенностью.

361. Дюран де Сен-Порсьен в числе других делает очень верное замечание, когда говорит, что будущие случайные события созерцаются Богом определенным образом в их причинах и что всеведущий Бог, созерцая все то, что может возбуждать или отвращать нашу волю, может видеть и то направление, которое она примет. Я мог бы привести много других авторов, говорящих то же самое, да и разум не допускает возможности другого рода суждений. Господин Жакло тоже утверждает (Conform., p. 318, seqq.[78]), как замечает господин Бейль («Ответ на вопросы провинциала», гл. 142, т. 3, с. 796), что предрасположения человеческого сердца и окружающие обстоятельства дают Богу возможность безошибочно знать выбор, какой сделает человек. Господин Бейль добавляет, что некоторые молинисты утверждали то же самое, и он указывает на упоминаемых в «Suavis concordia» [79] Пьера де Сен-Жозефа, монаха ордена фельянов (с. 579, 580).

362. Люди, смешавшие это определение с необходимостью, выдумали себе чудовища, чтобы с ними бороться. Уклоняясь от разумных положений, скрывая их под уродливой маской, они впали в величайшие нелепости. Из боязни быть вынужденными допустить воображаемую необходимость, или по крайней мере не такую, о какой идет речь, они допустили нечто совершающееся без всякой причины, без всякого основания, что равносильно забавным отклонениям атомов, которые Эпикур допустил тоже без всяких причин. Цицерон в своей книге «О дивинации» справедливо признает, что, если бы причина могла производить следствие, по отношению к которому она была бы совершенно безразличной, тогда существовал бы действительный случай, действительная фортуна, действительное случайное событие, т. е. действие было бы таким не только в отношении к нам и к нашему невежеству, из-за которого можно сказать:

Sed te
Nos facimus, Fortuna, Deam, coeloque locamus [80],

но даже и в отношении к Богу и к природе вещей; и, следовательно, было бы невозможно предвидеть события, судя о будущем по прошедшему. Он очень хорошо говорит еще в том же месте: «Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit?» [81] И несколько ниже: «Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin certe eveniet nulla fortuna est» [82]. Но он ошибается, добавляя: «Est autem fortuna; rerum igitur fortui tarum nulla praesensio est» [83]. Скорее он должен был бы сделать вывод, что так как события предопределены и предвидимы, то нет фортуны. Но он говорил тогда против стоиков от лица академика.

363. Стоики же из божественных определений уже выводили предвидение событий, ибо, как выражается Цицерон в той же книге, «sequitur porro nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituta» [84]. И по моей системе Бог, созерцая возможный мир, который он решил сотворить, предвидел в нем все; так что можно сказать, что *божественное знание вúдения отличается от знания простого разума* лишь тем, что оно присоединяет к первому знание действенного решения избрать ту последовательность вещей, которую простой разум знает, но только как возможную; это решение и есть ныне существующий универсум.

364. Таким образом, социниане не могут быть извинены, когда отрицают в Боге достоверное знание будущих событий, и преимущественно будущих решений свободного творения. Ибо хотя они воображали, будто существует свобода с полным безразличием, так что воля может избирать без всякого основания и следствие это не может быть созерцаемо в причине (что составляет величайшую нелепость), но все же они должны были понимать, что Бог мог предвидеть это событие в идее возможного мира, который он решил создать. Итак, имеющаяся у них идея о Боге недостойна творца вещей и мало соответствует осмотрительности и разумности авторов этой партии, которые они нередко обнаруживали в некоторых частных вопросах. Автор «Панорамы социнианства» не ошибался, говоря, что социнианский Бог есть несведущий, бессильный, подобно богу Эпикура; он постоянно обманывается

событиями, живет только изо дня в день, так как он только предположительно знает то, что избирают люди.

365. Таким образом, все затруднения в данном случае проистекают из ложного понятия о случайности или свободе, при котором признают необходимым допустить *полное безразличие* или *безразличие равновесия*, т. е. нечто фантастическое, для чего нет ни идеи, ни примера и чего не будет никогда. По-видимому, господин Декарт в юности во время пребывания в коллегии Ла Флеш усвоил нечто из этих понятий, а потому говорит (ч. I его «Первоначал философии», параграф 41): *Наш дух конечен, а божественное знание и всемогущество, согласно которому Бог все, что существует и может существовать, не только знает, но и волит и предустановляет бесконечно; поэтому нашего разума достаточно, чтобы ясно и отчетливо понять, что это всемогущество и это знание существует в Боге; однако этого недостаточно для постижения обширности такого всемогущества, настолько, чтобы мы могли понять, каким образом Бог оставляет человеческие действия совершенно свободными и недетерминированными.* Вытекающие отсюда следствия уже изложены мною выше. *Действия всецело свободны* — это мысль правильная; но он искажает ее, когда добавляет: *действия всецело индетерминированны.* Нет необходимости в беспредельном знании, чтобы понимать, что божественное предведение и провидение сохраняют свободу за нашими действиями: так как Бог предвидел их в своих идеях такими, каковы они суть, т. е. свободными. И хотя Лоренцо Валла в своем «Диалоге против Боэция» (о чем я еще буду говорить подробнее), очень хорошо примиряя свободу с предведением, не смел надеяться на примирение ее с провидением, здесь нет затруднения, потому что повеление об осуществлении этого действия не более изменяет его природу, как и простое знание его. Но нет знания, как бы оно ни было бесконечно, которое могло бы согласовать знание и божественное провидение с действием неопределенной причины, т. е. с делом химерическим и невозможным. Воления определены двояким образом: посредством божественного предведения и провидения, а также посредством ближайших частных причин, состоящих в склонностях души. Господин Декарт в этом вопросе разделял мнение томистов, но он писал с обычной своей осторожностью, чтобы не поднимать спора с некоторыми другими теологами.

366. Господин Бейль извещает («Ответ на вопросы провинциала», гл. 142, с. 804, т. 3), что о. Жибьёф из Оратории опубликовал на латинском языке «Трактат о свободе и о создании» в 1630 году; что против него выступили и показали ему набор из 70 противоречий, извлеченных из первой книги его сочинения; и что спустя двадцать лет о. Анна́, духовник французского короля, в своей книге «De incoacta libertate» [85] (изданной в Риме ин-кварто в 1654 г.) упрекал его в том, что он хранил молчание. Кто не признает, добавляет господин Бейль, после шумных споров, возбужденных в собраниях de auxiliis, что томисты учили о вещах, касающихся природы свободной воли, совершенно вразрез с мнениями иезуитов? И тем не менее, рассматривая отрывки, извлеченные о. Анна́ из трудов томистов (в книге под названием «Jansenius a Thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus» [86], напечатанной в Париже в 1654 г. ин-кварто), в сущности нельзя видеть ничего другого, кроме спора из-за слов между двумя партиями. Благодать действенна сама по себе, она дает свободной воле одних столько же силы сопротивляться, как и благодать, содействующая другим. Господин Бейль думает, что почти то же можно сказать и о самом Янсении. Это был, говорит он, человек рассудительный, обладающий основательным и очень трудолюбивым умом. Он 22 года работал над своим «Августинусом». Одной из его задач было опровергнуть иезуитское учение о свободной воле; но еще не решено, отвергал ли он или принимал свободу безразличия. Из его сочинения можно извлечь множество мест за и против этого учения, как это показывает сам отец Анна́ в упомянутом сочинении «De incoacta libertate». Это вероучение очень легко окутать мраком, как замечает это и господин Бейль в конце своих размышлений. Что же касается о. Жибьёфа, то надо сознаться, что он часто меняет значение выражений и, следовательно, совершенно не решает вопроса, хотя часто говорит хорошие вещи.

367. В самом деле, сбивчивость чаще всего проистекает лишь от двусмысленности выражений и от недостаточной заботы о составлении четких понятий. Отсюда и возникают эти вечные и по большей части маловразумительные споры о необходимости и случайности, о возможности и невозможности. Но когда поймут, что необходимость и возможность, понимаемые метафизически и строго, зависят единственно от решения вопроса, содержит или не содержит предмет в себе самом или в своей противоположности противоречия; когда примут во внимание, что случайность очень хорошо согласуется со склонностями или основаниями, побуждающими волю определяться; когда научатся полагать различие между необходимостью и между определенностью или достоверностью, между метафизической необходимостью, не оставляющей места ни для какого выбора, представляющей возможным лишь один предмет, и между моральной необходимостью, обязывающей наиболее благоразумного избирать наилучшее; наконец, когда освободятся от химеры полного безразличия, химеры, существующей только в книгах философов и на бумаге (потому что нельзя ни составить в голове понятие о ней, ни увидеть действительного примера в вещах), тогда выберутся из лабиринта, в котором человеческий ум является несчастным Дедалом и который причиняет бесконечный беспорядок, как среди древних, так и среди современных мыслителей, доводя людей до смешного заблуждения о ленивом софизме, ничем не отличающемся от судьбы по-турецки. Я не удивлюсь тому, что в сущности томисты и иезуиты и даже молинисты и янсенисты согласны между собой по этому вопросу в большей степени, чем полагают. Томист и даже благоразумный янсенист удовлетворятся высшим определением, не прибегая к необходимости; а если это и случится с ними, то их заблуждение, может быть, будет заключаться лишь в выражениях. А благоразумный молинист удовлетворится безразличием, противоположным необходимости, но не исключающим предшествующих склонностей.

368. Тем не менее эти затруднения очень поразили господина Бейля, более склонного преувеличивать их, чем решать, хотя последнее было бы для него возможнее, чем для кого-либо другого, если бы он захотел направить свой ум в эту сторону. Вот что он говорит в своем «Словаре», ст. «Янсений», буква G, с. 1626: *Кто-то сказал, что вопросы благодати — это безбрежное и бездонное море. Пожалуй, было бы правильнее сравнить их с Мессинским маяком, находясь возле которого пребываешь в постоянной опасности наскочить на подводный камень при попытке обойти другой:*

> Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
> Obsidet [87].

Согласно г-ну Бейлю, все сводится к вопросу: по своей

ли воле грешил Адам? Если вы ответите «да», то вам скажут, что его падение не было предопределено; если вы ответите «нет», то вам скажут, что он невиновен в своем грехе. Вы напишете сотни томов и против того, и против другого утверждения и, однако, признаете: либо безошибочное предвидение возможного события является непостижимой тайной, либо совершенно непостижим образ действия создания, которое, будучи лишено свободы, тем не менее грешит.

369. Должно быть, я обманываюсь, полагая, что оба эти так называемые непостижимые положения совершенно устраняются моими решениями. О, если бы Богу было угодно, чтобы решение этого вопроса было так же просто, как трудно лечить лихорадку или избегать подводных камней двух хронических болезней, из которых одна появляется, когда не лечат лихорадку, а другая — когда ее лечат дурно! Когда полагают, что свободное событие не может быть предвидимо, тогда смешивают свободу с неопределенностью, или с полным безразличием и безразличием равновесия, а когда думают, что отсутствие свободы снимает с человека виновность, тогда представляют себе свободу изъятой не только из определенности или достоверности, но и из необходимости и принуждения. Отсюда видно, что дилемма неверно понята и что существует широкий проход между двумя подводными камнями. Итак, можно отвечать, что Адам согрешил свободно и что Бог видел Адама согрешающим в состоянии возможности, ставшей действительностью согласно с определением божественного допущения. Верно, что Адам был определен согрешить вследствие известных преобладающих склонностей, но это определение совершенно не уничтожало ни случайности, ни свободы, и известное определение, существовавшее у человека в отношении ко греху, не лишало его возможности не грешить (говоря безусловно) и, так как он согрешил,—стать виновным и заслужить наказание, насколько это наказание могло быть полезным для него и могло побудить других к решимости в другой раз не грешить. Я не говорю уже о мстящей справедливости, выходящей за пределы удовлетворения и совершенствования, тоже не содержащей в себе ничего, что могло бы принижать известное определение в отношении случайных решений воли. Напротив, можно сказать, что наказания и награды были бы частично бесполезными и не достигали бы своей цели, состоящей в улучшении, если бы они

не могли помогать воле быть лучше определенной в другой раз.

370. Господин Бейль продолжает: *Всякий, кто обладает хоть каплей проницательности, ясно видит, что вопрос о свободе допускает только два решения; согласно первому, все причины, отличные от души и соперничающие с ней, предоставляют ей силу действовать или не действовать по своему выбору; согласно второму, эти причины так определяют душу к действию, что она не может этому противиться. Первого решения придерживаются молинисты, второго — томисты, янсенисты и протестанты кальвинистского вероисповедания. Вот три категории верующих, которые борются с молинистами и которые в основном руководствуются их же догмами. Однако томисты повсюду кричат, что они не янсенисты, а последние с таким же пылом доказывают, что в вопросе о свободе они не имеют ничего общего с кальвинистами. Нет таких ухищрений или плохо обоснованных различений, к которым не прибегли бы томисты для того, чтобы представить в более ярких красках эти притязания. И все это делается во избежание досадных последствий, ожидаемых в том случае, если они окажутся в чем-то согласны, в чем-то близки к янсенистам либо к кальвинистам. С другой стороны, нет такого софизма, который не использовали бы молинисты, чтобы показать, что святой Августин никогда не учил янсенизму, ибо молинисты не решаются признать себя противниками этого великого святого. Таким образом, одни, не желая показать, что они согласны с людьми, слывущими еретиками, а другие, не желая показать, что они выступают против святого доктора, взгляды которого всегда считались ортодоксальными, прибегают к сотням всевозможных уверток, больше всего противоречащих истинной вере и проч.*

371. Две партии, на которые здесь указывает господин Бейль, не исключают третью, которая говорит, что определение души не зависит исключительно от содействия всех *ясных причин души*, но зависит еще от состояния самой души и ее склонностей, в соединении с чувственными впечатлениями усиливающих или ослабляющих эти впечатления. Таким образом, все внутренние и внешние причины совместно производят то, что душа определяется несомненно, но не необходимо; ибо нет противоречия в том, чтобы она определила себя иначе; воля может быть склонена, но не может быть принуждена. Я не вхожу

в рассмотрение различия, существующего по этому предмету, между янсенистами и реформатами. Может быть, они не всегда согласны и сами с собой, как в отношении вещей, так и в отношении выражений, касаясь вопросов, обсуждая которые они часто теряются в утомительных тонкостях. О. Теофиль Рейно в своем сочинении под названием «Calvinismus religio bestiarum»[88] хотел уколоть доминиканцев, не называя их. С другой стороны, люди, признававшие себя последователями святого Августина, упрекали молинистов в пелагианстве или по крайней мере в полупелагианстве. С обеих сторон дело доходило до крайности: то защищалось *неопределенное безразличие* и слишком много приписывалось человеку, то проповедовалось determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet, non quoad ejus substantiam[89], т. е. определение ко злу у невозрожденных людей, как если бы они были определены всегда грешить. В сущности я думаю, что надо упрекать только последователей Гоббса и Спинозы, которые отвергают свободу и случайность; ибо они думают, что все случающееся есть единственно возможное и должно совершаться по грубой и неизбежной необходимости. Гоббс представляет все материальным и все подчиняет одним лишь математическим законам; Спиноза тоже отрицает в Боге разум и выбор, приписывая ему слепое всемогущество, из которого все проистекает необходимо. Теологи обеих протестантских партий с одинаковой ревностью старались опровергать несносную необходимость; и хотя придерживавшиеся Дордрехтского собора учили, что иногда достаточно бывает, чтобы свобода была изъята из принуждения, но кажется, что признаваемая ими в Боге необходимость была только гипотетической, или собственно тем, что правильнее называют достоверностью и непогрешимостью; так что недоумения часто возникали только из-за выражений. То же самое я утверждаю и о янсенистах, хотя я и не хотел бы во всем оправдывать этих людей.

372. У еврейских каббалистов Malcuth, или царство, последняя из сефирот, обозначает то, что Бог управляет всем беспрепятственно, но благостно и без насилия, так что человек думает, будто он исполняет свою волю, между тем как он исполняет волю Божию. Они говорили, будто грех Адама был truncatio Malcuth a caeteris plantis[90], т. е. что Адам убрал последнюю сефиру, чтобы создать себе царство в царстве Божием и приписать себе свободу,

независимую от Бога; но его падение показало ему, что он не мог существовать сам собой и что люди имеют необходимость в искуплении Мессией. Это учение может иметь хороший смысл. Но Спиноза, хорошо знакомый с каббалистическими авторами своего народа, говоря («Богословско-политический трактат», гл. 2, н. 6), что люди, признающие свободу в общепринятом смысле, устанавливают в царстве Божием новое царство, впадает в преувеличение. Царство Божие, по мнению Спинозы, не есть что-либо иное, как только царство необходимости, и притом слепой необходимости (как у Стратона), по которой все проистекает из божественной природы без всякого выбора со стороны Бога; и выбор человека не исключен из этой же необходимости. Он добавляет, что люди для установления так называемого imperium in imperio[91] воображают, будто их душа есть непосредственное порождение Бога и не может быть порождением естественных причин и будто она обладает абсолютной властью определяться; но это противоречит опыту. Спиноза прав, когда отвергает абсолютную возможность определения, т. е. без всякого основания; этого нет и у самого Бога. Но он ошибается, полагая, будто душа, простая субстанция, может быть порождением природы. Кажется, что, по его мнению, душа есть только скоропреходящее видоизменение природы; и если, по-видимому, он представляет ее продолжающейся и даже вечной, то он подставляет здесь идею тела, что сводится лишь к простому понятию, а не к реальной и действительной вещи.

373. Любопытно то, что господин Бейль рассказывает о Жане Бреденбурге, роттердамском гражданине («Исторический и критический словарь», статья «Спиноза», буква H, с. 2774). Он написал против Спинозы книгу под заглавием «Enervatio tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus tractatus unice innititur»[92]. Удивлялись, что человек, не занимавшийся науками и очень мало ученый, написав книгу на фламандском языке и переведя ее на латинский, мог так основательно вникнуть во все начала Спинозы и так успешно опровергнуть их, после того как при помощи добросовестного анализа он изложил их в таком виде, что они могли предстать во всей своей силе. Мне рассказывали, добавляет господин Бейль, что этот автор, задумываясь много раз над своим ответом и над началами своего противника,

нашел наконец, что эти начала могут быть подтверждены доказательствами. Итак, он вознамерился доказать, что нет другой причины всех вещей, кроме природы, которая существует необходимо и которая по необходимости действует неизменно, непрестанно и необратимо. Он пользовался вполне геометрическим методом и, найдя свои доказательства, подверг их рассмотрению со всех возможных сторон, старался открыть слабую сторону и никогда не мог найти никакого средства ни опровергнуть их, ни даже ослабить. Это причиняло ему истинную скорбь; он горевал и просил наиболее образованных из своих друзей найти погрешности в этих доказательствах. Тем не менее он был недоволен, когда с его сочинения делали копии. Франциск Купер, социнианин, который написал против Спинозы «Arcana Atheismi revelata» [93] (Роттердам, 1676 г., ин-кварто), имел одну из этих копий и опубликовал ее такой, какой она была, т. е. на фламандском языке, с некоторыми лишь замечаниями. Он обвинял автора в атеизме. Обвиняемый защищался на том же языке. Оробио, весьма искусный еврейский медик (тот самый, которого опровергал господин Лимбург и, как я слышал, отвечал ему в оставшемся после его смерти ненапечатанном сочинении), опубликовал сочинение против доказательств господина Бреденбурга под названием «Certamen Philosophicum propugnatae veritatis Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia» [94] (Амстердам, 1684 г.). И господин Обер де Версе в том же году написал против него сочинение под названием «Latinus Serbattus Sartensis» [95]. Господин Бреденбург протестовал против этого, говоря, что он убежден в свободной воле и в религии, и просил, чтобы ему представили хоть какое-нибудь средство для опровержения его доказательств.

374. Я хотел бы видеть эти так называемые доказательства и хотел бы знать, утверждают ли они, будто первоначальная природа, произведшая все, действует без избрания и бессознательно. В таком случае я признаю эти доказательства спинозистскими и опасными. Но если он, может быть, полагает, что божественная природа в том, что она производит, определялась избранием и правилом наилучшего, то ему не надо было печалиться об этой так называемой необходимости — *неизменной, неизбежной* и *непреложной.* Эта необходимость есть только моральная, т. е. счастливая, необходимость; и будучи далекой от разрушения религии, она обнаруживает божественное совершенство в его полном блеске.

375. По этому случаю упомяну, что господин Бейль (с. 2773) передает мнение тех, которые думали, будто книга, изданная в 1665 г. под названием «Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis» [96], принадлежит Спинозе; но я имею основание сомневаться в этом, хотя господин Колерус, сообщивший нам сведения об этом знаменитом еврее, тоже придерживался этого мнения. Начальные буквы L. A. C. заставляют меня думать, что автором этой книги был некто господин де Лакур, или ван ден Хоф, принятый при дворе и известный сочинениями «Интерес Голландии», «Политическое равновесие» и многими другими (подписанными иногда V. D. H.), направленными против могущества голландского правителя, которое признавали тогда опасным для республики, ибо память о мерах принца Вильгельма II против города Амстердама была еще свежа. Поскольку большая часть голландского духовенства принадлежала к партии сына этого принца, бывшего в то время несовершеннолетним, и подозревала де Вита и так называемую лувенштейнскую партию в покровительстве арминианам, картезианцам и другим сектантам, которых опасались еще больше, и поскольку старались возбудить народ против них (что не осталось безуспешным, как показали последующие события), было очень естественно, что господин де Лакур опубликовал эту книгу. Конечно, редко сохраняют беспристрастие в сочинениях, издаваемых в интересах партии. Замечу мимоходом, что недавно обнародован французский перевод книги «Интерес Голландии» г-на де Лакура под ложным названием «Мемуары г-на великого пансионария де Вита» — как будто бы мысли отдельного человека, действительно принадлежавшего к партии де Вита, хотя и даровитого, но не имевшего такого писательского дарования, каким обладал этот великий государственный министр, могли быть выданы за произведение одного из передовых людей своего времени.

376. Во время моего возвращения во Францию через Англию и Голландию я видел господина де Лакура, так же как и Спинозу, и я услышал от них несколько интересных рассказов о событиях тогдашнего времени. Господин Бейль говорит (с. 2770), что Спиноза изучал латинский язык у медика Франциска ван ден Энде, и в то же время добавляет, на основании свидетельства господина Себасть-

яна Кортхольта (упоминающего об этом в предисловии ко второму изданию книги своего покойного отца «De tribus impostoribus, Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinoza» [97]), что Спинозу учила латыни девица и что она затем вышла замуж за г-на Керкеринга, тоже учившегося у нее одновременно со Спинозой. При этом я замечу, что эта девица была дочерью господина ван ден Энде и что она помогала отцу в учительских занятиях. Ван ден Энде, называвшийся также A finibus, переселился затем в Париж и там в предместье св. Антония основал пансион. Он был известен как отличный учитель, и, когда я посетил его, он говорил мне, что готов держать пари, что его слушатели всегда будут внимательны к тому, что он им скажет. Тогда же при нем была молодая дочь, которая говорила по-латыни и решала геометрические задачи. Он приобрел благосклонность господина Арно, и иезуиты стали завидовать его репутации. Но вскоре после этого он погубил себя, вмешавшись в заговор шевалье Роана.

377. Мы, кажется, достаточно показали, что ни божественное провидение, ни предведение не причиняют ущерба ни правосудию и благости Бога, ни нашей свободе. Остается лишь одно затруднение, возникающее из божественной помощи действиям созданий, которая, по-видимому, имеет особенно важное значение для благости Бога в отношении к нашим добрым, равно как и к остальным, поступкам. Господин Бейль тоже указывает на это затруднение со своим обычным глубокомыслием. Мы постараемся разрешить приведенное им затруднение и после этого сможем окончить это сочинение. Я уже установил, что содействие Божие состоит в непрерывном сообщении всего реального в нас и в наших действиях, поскольку это реальное содержит в себе совершенство; все же выходящее за эти пределы и совершенства зависит от изначальной ограниченности создания. А так как всякое действие создания есть видоизменение его состояния, то очевидно, что действие создания обусловливается присущими ему ограничениями и отрицаниями, которые тоже разнообразятся этим видоизменением.

378. Я уже неоднократно отмечал в этом сочинении, что зло есть следствие лишенности, и думаю, что я объяснил это достаточно понятно. Уже св. Августин сделал значимой эту мысль; и св. Василий в своем «Шестодневе» говорит нечто подобное (беседа 2): *Порок есть не живая и одушевленная субстанция, но есть расположение души,*

противоположное добродетели, проистекающее от оставления добра; поэтому нет необходимости допускать изначальное зло. Господин Бейль, приведя это место в своем «Словаре» (статья «Павликиане», буква D, с. 2325), одобряет замечание господина Пфаннера (которого он называет немецким теологом, но который занимал должность юрисконсульта и канцлера герцогов саксонских), порицавшего св. Василия за то, что тот не хотел признавать Бога виновником физического зла. Конечно, Бога надо признать виновником этого зла, предположив наперед существование морального зла; но, говоря безусловно, можно утверждать, что Бог допустил физическое зло по совпадению с допущением морального зла, служащего источником физического зла. Кажется, что стоики тоже знали, насколько сущность зла ничтожна. Следующие слова Эпиктета показывают это: «Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit» [98].

379. Итак, нет необходимости допускать злое начало, как весьма справедливо замечает св. Василий. Равным образом нет необходимости искать начало зла в материи. Люди, допускающие хаос, прежде чем рука Божия привела его в порядок, в хаосе искали источник беспорядочности. Именно это мнение высказывает Платон в своем «Тимее». Аристотель порицает его за это (в 3-й книге «О небе», гл. 2); потому что, согласно с этим учением, беспорядок был бы изначальным и естественным, а порядок был бы введен вопреки природе. Этого избежал Анаксагор, признав материю, находившуюся в покое до тех пор, пока Бог не привел ее в движение, и Аристотель хвалит его в том же месте. По Плутарху («Об Исиде и Осирисе» и в «Трактате о происхождении души», как об этом говорится в «Тимее»), Платон признавал в материи некоторую душу, или злотворящую силу, восстающую против Бога; она и есть реальный порок, возмущение против намерений Бога. Стоики тоже полагали, что материя служит источником всех недостатков, как показал это Юст Липсий в своей первой книге «Психология стоиков».

380. Аристотель был прав, отвергая хаос; но нелегко излагать мнения Платона и некоторых других древних авторов, сочинения которых утеряны. Кеплер, превосходнейший математик новейшего времени, признавал некоторый род несовершенства в материи даже до придания ей упорядоченного движения; это он называл *естественной инерцией*, в силу которой материя сопротивляется движе-

нию и большая масса приобретает меньшую скорость при одной и той же силе. В этом замечании есть истина, и я воспользовался им выше, когда приводил сравнение для объяснения, каким образом изначальное несовершенство созданий полагает границы действию Творца, стремящегося к добру. Но так как и сама материя есть творение Божие, то она может быть приведена лишь для сравнения и примера, но не может быть признана источником самого зла и несовершенства. Мы уже отмечали, что этот источник существовал в формах или идеях возможностей, ибо он должен быть вечным, а материя не вечна. Таким образом, создав всякую положительную реальность, не существовавшую вечно, Бог создал источник зла, если только источник этот не содержался в возможности вещей и форм, чего Бог уже не создавал, поскольку он не есть творец собственного разума.

381. Однако, хотя источник зла состоит в возможных формах, предшествовавших актам божественной воли, тем не менее остается верным, что Бог допускает действительное осуществление зла, когда вводит эти формы в материю. А в этом-то и состоит затруднение, о котором здесь идет речь. Дюран де Сен-Порсьен, кардинал Ауреол, Николай Тауреллус, о. Луис де Доле, господин Бернье и некоторые другие, говоря об этом допущении, признавали его только в общем смысле из боязни причинить ущерб свободе человека и святости Божией. Кажется, они полагали, что Бог, даровав созданиям силу действовать, довольствуется ее сохранением. С другой стороны, господин Бейль вслед за некоторыми современными авторами понимал это допущение слишком широко; по-видимому, он опасался, что иначе создание не будет в достаточной зависимости от Бога. Он доходил даже до отрицания действий созданий и не усматривал реального различия между акциденцией и субстанцией.

382. Он основывался преимущественно на том принимаемом в школах учении, что сохранение есть непрерывное творение. Вследствие этого учения, по-видимому, получается, что создание никогда не существует, а всегда рождается и умирает, как время, движение и другие преходящие вещи. Платон думал так о вещах материальных и чувственных, говоря, что они находятся в непрерывном течении: «semper fluunt, nunquam sunt» [99]. Иначе судил он о нематериальных субстанциях, признавая их единственно действительными, в чем он не вполне за-

блуждался. Но непрерывное творение относится ко всем без различия сотворенным вещам. Многие замечательные философы противоречат этому учению, и господин Бейль сообщает, что Давид дю Родон — философ, известный среди французов, живших в Женеве, рьяно опровергал его. Арминиане тоже решительно не одобряют его, они не очень увлекаются этими метафизическими тонкостями. Я ничего уже не говорю о социнианах, которые увлекаются ими еще меньше.

383. Для тщательного исследования того, *является ли сохранение продолжающимся творением*, надо рассмотреть основания, на которых подобное положение утверждается. Картезианцы, по примеру своего учителя, пользуются для подтверждения его недостаточно твердым основанием. Они говорят: *Поскольку моменты времени не находятся ни в какой необходимой связи между собой, то из того, что я существую в этот момент, не вытекает, что я буду существовать в следующий, если только та же самая причина, которая дает мне бытие в этот момент, не даст мне этого же бытия в следующий момент*. Автор «Взгляда на панораму социнианства» пользуется этим доказательством, и господин Бейль (может быть, он-то и был автором этого «Взгляда...») повторяет то же («Ответ на вопросы провинциала», гл. 141, с. 771, т. 3). Можно ответить, что из того, что я существую, действительно не следует *необходимо*, что я буду существовать; и тем не менее этого надо ожидать *естественно*, т. е. само собой, per se, если ничто этому не помешает. Вот различие, которое можно найти между существенным и естественным; это то же самое, как естественно продолжаться одному и тому же движению, если только новая причина не остановит или не изменит его; ибо причина, производящая его остановку в этот момент, коль скоро она не есть новая, остановила бы его уже гораздо раньше.

384. Покойный господин Эрхард Вейгель, знаменитый йенский математик и философ, известный своим «Analisis Euclidea» [100], своей математической философией, отдельными довольно хорошими изобретениями по механике и, наконец, своими усилиями побудить имперских князей-протестантов к совершению последней германской реформы, в чем он, однако же, не имел успеха,— г-н Вейгель, говорю я, сообщил своим друзьям известное доказательство бытия Бога, которое в сущности сводится к этому непрерывному творению. Он имел обыкновение проводить

параллель между исчислением и доказательством, как это показывает его «Арифметическое нравоучение» (rechenschaftliche Sittenlehre). Соответственно этому он говорил, что основа этого доказательства выражается следующей начальной таблицей Пифагора: *единожды один — один*. Эти повторяющиеся единицы составляют моменты существования вещей, из коих каждый момент зависит от Бога, который, так сказать, воскрешает все вещи вне себя в каждый момент. И так как они приходятся на каждый момент, то всегда необходим некто сохраняющий их; этим «некто» может быть один только Бог. Но надо было бы поискать более точных доводов, чтобы признать это доказательством. Надо было бы доказать, что творение всегда возникает из небытия и снова стремится к нему, и, в частности, надо было бы показать, что привилегия продолжаться больше одного момента принадлежит одному лишь необходимому бытию. Затруднения о составе Continuum тоже возникают при этом вопросе. Ибо учение это делит время на моменты, между тем как другие признают моменты и точки простыми модальностями непрерывности, т. е. концами приписываемых ему частей, а не составными частями. Но здесь не место входить в этот лабиринт.

385. С достоверностью можно сказать по этому вопросу то, что творение непрерывно зависит от божественного действия и что оно зависит от этого действия столько же в начале, как и в продолжении. Эта же зависимость показывает, что творение не продолжало бы своего существования, если бы Бог не продолжал действовать, ибо это действие Бога свободно. Если бы это необходимо проистекало от Бога, как необходимо вытекают из сущности круга его свойства, то надо было бы сказать, что Бог творит с самого начала необходимо, или же надо было бы показать, каким образом, однажды создав творение, он налагает на себя необходимость сохранять его. Итак, ничто не мешает называть действие сохранения воспроизведением и даже, если угодно, творением. Ибо зависимость творения столь же велика в продолжении, как и в начале, и словесное выражение, по которому это существо или признается новым, или нет, нисколько не меняет его природы.

386. Допустим тот же смысл, по которому сохранение есть продолжающееся творение, и посмотрим, чтó, по-видимому, заключает отсюда господин Бейль (с. 771) согласно с автором «Взгляда на панораму социнианства» и вопреки господину Жюрьё. *Как мне кажется*, говорит этот автор, *отсюда надо сделать вывод, что Бог творит все и что во всех творениях нет ни первичных, ни вторичных, ни даже окказиональных причин, как это легко показать. Ибо в тот момент, когда я это говорю, я есть таков, каков я есть, со всеми моими обстоятельствами, мыслями, действиями, я есть сидящий или стоящий. Если же Бог создал меня в этот момент таким, каков я есть, как непременно надо сказать по требованию этой системы, то он создал меня с этими действиями, движениями и определениями. Нельзя сказать, что Бог создает меня первоначально, а затем, уже создав, вместе со мной производит мои движения и определения. Это недопустимо по двум причинам: во-первых, потому, что создает ли или сохраняет меня Бог в этот момент, он не сохраняет меня как бесформенное бытие, как пространство или как какую-либо другую общую логическую универсалию. Я — индивидуум, и он творит или сохраняет меня как индивидуума, совершенно таким, каков я есть в этот момент, со всем принадлежащим мне. Другая причина состоит в том, что если Бог творит меня в этот момент и если затем скажут, что впоследствии он уже со мной производит мои действия, то для этих действий необходимо подразумевать другой момент, ибо, прежде чем действовать, надо быть. Таким образом, здесь будет два момента, хотя мы предполагаем только один. Итак, достоверно, что согласно этой гипотезе создания не будут иметь ни больше связи со своими действиями, ни больше отношения к ним, чем они имели в первый момент первоначального творения.* Автор «Взгляда...» выводит отсюда самые мрачные умозаключения, какие только можно себе представить, и в конце концов заявляет, что надо быть признательным, если какой-либо приверженец этой теории сможет показать, каким образом он выпутывается из этих странных нелепостей.

387. Господин Бейль усиливает их еще больше. *Как вы знаете*, говорит он (с. 775), *в школах доказывают* (он цитирует Arriaga disp. 9 Phys. sect. 6 et praesertim sub sect. 3[101]), *что создание не может быть ни всецелой, ни частичной причиной своего сохранения; ибо если бы оно было этой причиной, то оно существовало бы прежде своего бытия, что содержало бы в себе противоречие. Вы знаете, что рассуждают следующим образом: что сохраняет себя, то действует, но что действует, то существует, и ничто не может действовать до обладания полным быти-*

ем; следовательно, если бы создание сохраняло себя, то оно действовало бы до существования. Это рассуждение основывается не на предположениях, но на первых началах метафизики, ясных как день: Non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse[102]. *Но пойдем дальше. Если бы создания вместе с Богом совершали свое сохранение (здесь разумеется содействие деятельное, а не содействие пассивного орудия), то они действовали бы до существования — это уже доказано. А если бы они вместе с Богом действовали при возникновении некоторой другой вещи, то они тоже действовали бы до бытия. Таким образом, равно невозможно и то, чтобы они содействовали Богу в произведении некоторой другой вещи (как, например, местного движения, суждения, желания, что существенно отлично, как говорят, от их субстанции), и то, чтобы они содействовали собственному сохранению. И так как сохранение есть непрерывное творение и все должны признать, что они не могли содействовать Богу в первый момент своего существования ни для воспроизведения себя, ни для придания себе какого-либо качества, ибо это было бы действованием до бытия (заметим, что Фома Аквинский и некоторые другие схоластики учили, что если бы ангелы согрешили в первый момент своего создания, то Бог был бы творцом греха; обратите также внимание на сочинение Пьера де Сен Жозефа* «Suavis concordia humanae libertatis»[103], с. 318 и слл.— *все это свидетельствует о том, что они признают, что создание в первый момент существования никоим образом не могло быть деятельным), то отсюда с очевидностью следует, что они не могли содействовать Богу и в какой-либо последующий момент ни для воспроизведения себя, ни для воспроизведения какой-либо другой вещи. Если бы они могли содействовать во второй момент бытия, то ничто не мешало бы им содействовать и в первый.*

388. Но вот как надо отвечать на эти рассуждения. Предположим, что создание воспроизводится вновь в каждый момент; согласимся также, что момент исключает всякое предшествующее время, будучи нераздельным; но мы утверждаем, что он не исключает предшествования природы или того, что называют предшествованием in Signo rationis[104], а этого достаточно. Воспроизведение, или действие, которым Бог воспроизводит, по своей природе предшествует существованию воспроизводимого создания; создание, рассматриваемое само по себе со своей природой

и своими необходимыми свойствами, предшествует своим случайным проявлениям и действиям; и тем не менее все эти вещи существуют в один и тот же момент. Бог производит создание сообразно с требованиями предшествующих моментов, следуя законам своей премудрости; а создание действует сообразно с той природой, которую Бог дарует ей при помощи постоянного творения. Границы и несовершенства возникают от природы субъекта, ограничивающего воспроизведение Божие. Все это есть следствие изначального несовершенства созданий, но порок и преступление возникают из внутреннего свободного действия созданий, насколько оно возможно в данный момент и затем становится очевидным через повторение.

389. Это предшествование природы — общераспространенное мнение в философии; в этом смысле говорят, что повеления Бога подчинены взаимному порядку. И когда Богу (по всей справедливости) приписывают знание всех мыслей и всех решений созданий в таком виде, что все их основания и все заключения ему известны и открыты перед ним, то очевидно, что в предложениях или известных ему истинах существует порядок природы, без всякого порядка или промежутков времени, которые побуждали бы его продвигаться в познании и переходить от посылок к заключению.

390. В вышеприведенных возражениях я не нахожу ничего, что не могло бы быть разрешено этим рассуждением. Когда Бог создает какой-либо предмет, то он создает его как индивидуум, а не как логическую универсалию (я согласен с этим). Но он создает его сущность до случайных свойств, его природу до ее действия, сообразно с предшествованием их по природе и in Signo anteriore rationis[105]. Отсюда открывается, каким образом создание может стать действительной причиной греха и каким образом сохранение Божие не мешает этому, так как сохранение совершается на основании предшествовавшего состояния этого же самого создания сообразно с законами божественной мудрости, несмотря на грех, который совершается уже созданием. Но верно то, что Бог не творит душу изначально в таком состоянии, в каком она оказалась в первый момент согрешения, как это очень хорошо заметили схоластики; ибо в законах его мудрости нет ничего, что могло бы побуждать его к подобному созданию.

391. Вследствие этого же закона мудрости Бог воспроизводит ту же субстанцию, ту же душу. Именно это мог

бы ответить господину Бейлю аббат, которого он вводит в свой «Словарь» (статья «Пиррон», буква В, с. 2432). Эта мудрость связывает вещи. Итак, я согласен, что создание не содействует Богу для своего сохранения (в том смысле, в каком сохранение это только что объяснено); но я не вижу ничего, что препятствовало бы ему содействовать Богу для воспроизведения некоторых других вещей, и в частности во внутренней своей деятельности, а именно: мышления, желания, что существенно отлично от его субстанции.

392. Но вот мы снова попадаем в руки господину Бейлю. Он утверждает, что нет подобных случайных свойств, отличных от субстанции. *Доводы*, говорит он, *которыми пользуются наши современные философы для доказательства, что случайные свойства в существующих предметах в действительности не отделены от субстанции, представляют не одни лишь простые недоразумения: они суть веские аргументы, и их нельзя опровергнуть. Потрудитесь*, добавляет он, *поискать их у о. Меньяна, или у о. Мальбранша, или у господина Калли* (профессора философии в Кане), *или у бывшего ученика Меньяна о. Сагана, в его* «Accidentia profligata» [106], *извлечение из которых помещено в «Новостях литературной республики», июнь 1702 г., а если вы желаете удовлетвориться одним автором, выберите дона Франсуа Лами, монаха-бенедиктинца и самого сильного картезианца, какие только существовали во Франции. Вы найдете в его философских письмах, напечатанных в Треву в 1703 г., такое, в котором он геометрическим методом доказывает, что Бог есть единственная истинная причина всего реального.* Я хотел бы видеть все эти книги; что же касается последнего положения, то оно может быть истинным в очень хорошем смысле: Бог есть единственная первоначальная причина чистых и безусловных реальностей или совершенств. Causae secundae agunt in virtute primae [107]. Но когда в реальности включают ограничения и лишения, то надо утверждать, что вторичные причины содействуют произведению того, что ограниченно. А без этого Бог был бы причиной греха, и даже единственной причиной.

393. Надо остерегаться, наконец, чтобы смешением субстанций с акциденциями и лишением действия созданных субстанций не впасть в спинозизм, который есть доведенное до крайности картезианство. Все, не проявляющее деятельности, не заслуживает названия субстанции.

Если акциденции не отличаются от субстанций, если созданная субстанция существует только в последовательности времени как движение и столько же, как и акциденции, продолжается за этим временем и не остается тождественной (в известную часть данного времени); если она столь же деятельна, как математическая фигура или число, то почему нельзя сказать, подобно Спинозе, что Бог есть единственная субстанция и что создания суть только акциденции, или видоизменения? До сих пор думали, что субстанция пребывает, а акциденции меняются. И я полагаю, что надо придерживаться этого древнего учения; доказательства против этого учения, которые, помнится мне, приходилось читать, решительно не подтверждают противоположного положения или подтверждают его иначе, чем следовало бы.

394. *Одна из нелепостей*, говорит господин Бейль (с. 779), *вытекающая из различия, которое хотят допустить между субстанциями и их акциденциями, состоит в том, что если бы создания производили акциденции, то они обладали бы силой творчества и уничтожения; так что нельзя было бы совершить ни малейшего действия без создания бесчисленного числа реальных существ и без бесконечного их превращения в ничто. Как только человек приводил бы в движение язык, чтобы позвать кого-либо или съесть что-нибудь, он творил бы столько акциденций, сколько совершал бы частных движений языка, и уничтожал бы столько же акциденций, сколько было бы частей вкушаемой пищи, которая теряет свою форму, превращается в сок, в кровь и проч.* Этот довод только лишь кажется чем-то страшным. Какая беда произошла бы, если бы бесконечное число движений, бесконечное число фигур возникало и уничтожалось в любой момент в универсуме и даже в каждой его части? Можно, наконец, доказать, что так и должно быть.

395. Что касается так называемого творения акциденции, то кто не видит, что вовсе нет необходимости в творческой силе для перемены места или фигуры, для того, чтобы построить в виде квадрата, или прямоугольного четырехугольника, или какой-либо иной фигуры батальон солдат во время учений, равно как нет необходимости в ней для создания статуи путем отсечения кусков из глыбы мрамора или для образования какой-либо рельефной фигуры путем изменения, уменьшения и увеличения куска воска. Совершение этих видоизменений никогда не

называлось *творением*; и надо признать злоупотреблением словами, когда этим хотят устрашить людей. Бог творит субстанции из ничего, а субстанции производят акциденции путем изменения их границ.

396. Что же касается душ и субстанциальных форм, то господин Бейль резонно добавляет, что *для людей, допускающих субстанциальные формы, ничто так не затруднительно, как возражение, что эти формы могли возникнуть только посредством действительного творения и что схоластики вызывали жалость, когда старались решить его.* Но для меня и для моей системы нет ничего удобнее этого возражения, потому что я утверждаю, что все души, или энтелехии, изначальные силы, субстанциальные формы, простые субстанции, монады, каким бы именем мы их ни называли, не могут рождаться и погибать естественно. И я признаю качества, или производные силы, или то, что называют акциденциальными формами, видоизменениями первоначальной энтелехии, точно так же как фигуры суть видоизменения материи. Вот почему эти видоизменения совершаются постоянно, между тем как простые субстанции не меняются.

397. Я показал уже выше (ч. I, § 86 и последующие), что души естественным образом не могли ни рождаться, ни возникать одни из других; и надо допустить, что наши души или были созданы, или предсуществовали. Я даже показал некоторую середину между творением и полным предсуществованием, находя уместным сказать, что душа, предсуществовавшая в семени в самом начале всех вещей, была только чувствующей, но она достигла высшей ступени, т. е. разума, когда человек, которому душа должна была принадлежать, был зачат и когда органическое тело, сопутствовавшее с самого начала этой душе, было определено, при условии некоторых перемен, образовать человеческое тело. Я полагал также, что это возвышение чувствующей души (посредством которого она достигает существенно высшей степени, т. е. разума) можно приписать чрезвычайному действию Бога. Тем не менее надо добавить, что мне больше нравится допущение чуда при рождении человека, равно как и других животных. Это можно понять, допустив, что среди огромного числа душ и животных, или по крайней мере органических живых тел, заключенных в семени, одни только эти души предназначены достигнуть некогда человеческой природы, содержащей в свернутом виде разум, который некогда проявится, и что только органические тела этих душ преформированы так, чтобы принять однажды человеческую форму; прочие же маленькие животные или живые семена ни к чему подобному не предопределены и существенно отличаются от них и ниже их. Это возникновение есть в некотором роде *переход* (Traduction), но более понятный, чем обычно; он извлекает не душу из души, а только живое существо из живого существа; и этим избегается постоянное чудо нового творения, по которому новая и чистая душа входит в тело, повреждающее ее.

398. Однако я разделяю мнение д. о. Мальбранша, что вообще творение, понятое надлежащим образом, не столь трудно допустимо, как полагают, и что оно некоторым образом содержится в понятии зависимости создания. *Как несмысленны и достойны осмеяния философы,* восклицает он («Христианские размышления», 9, n. 3). *Они воображают, будто творение невозможно, потому что им непонятно такое всемогущество Бога, которое могло бы создать что-либо из ничего. Но разве им более понятно могущество Бога, которое приводит в движение соломинку?* Он очень хорошо добавляет (n. 5): *Если бы материя была несотворенной, то Бог не мог бы ни приводить ее в движение, ни формировать из нее какую-либо вещь. Ибо Бог не мог бы премудро приводить в движение и упорядочивать материю, не зная ее.* Но Бог не знал бы ее, если бы не давал ей бытия; он может извлекать свое знание только из самого себя. Ничто не может действовать на него и просвещать его.

399. Господин Бейль, не довольствуясь утверждением, что существует непрерывное творение, настаивает еще на другом учении, которое он думает вывести из того, что наша душа не могла бы иначе действовать. Вот как он говорит об этом (гл. 141, с. 765): *Он очень хорошо знаком с картезианством* (так выражается он об одном сведущем противнике картезианства), *чтобы не знать, как убедительно в наши дни доказывают, что нет создания, которое могло бы производить движение, и что наша душа есть чисто пассивный субъект по отношению к ощущениям и идеям, к чувствам боли и удовольствия... Если же не распространяют этого на желания, то лишь по причине истин, основанных на откровении; без этого акты воли были бы столь же пассивными, как и акты разумения. Те самые причины, которые подтверждают, что наша душа не образует идей и не движет наших органов, подтверждают также и то, что она не может образовывать наших актов*

любви и наших желаний и проч. Он мог бы добавить еще — наших порочных действий и наших преступлений.

400. Надо полагать, что восхваляемая им сила этих доказательств не столь велика, как он думает, потому что доказательства утверждают слишком много. Они доказывают, что Бог есть виновник греха. Я согласен с тем, что душа не может приводить в движение органы посредством физического влияния, ибо я думаю, что тело заранее образовано так, что оно совершает во времени и в пространстве лишь то, что соответствует желаниям души, хотя верно и то, что душа есть начало действующее. Но я не вижу никакого основания говорить, что душа не производит своих мыслей, своих ощущений, своих чувств боли и удовольствия. Помоему, каждая простая субстанция (т. е. каждая подлинная субстанция) должна быть на самом деле непосредственной причиной всех своих действий и внутренних состояний; и, говоря строго метафизически, кроме вызываемых ею, она не имеет других действий и состояний. Люди, придерживающиеся другого мнения и признающие Бога единственным деятелем, без всякой необходимости запутываются в выражениях, из которых с трудом могут выпутаться без ущерба для религии; я не говорю уже о том, что они безусловно противоречат разуму.

401. Вот, однако, на чем основывается господин Бейль. Он говорит, что мы не делаем того, относительно чего не знаем, как оно делается. Но с этим положением я не согласен. В своем рассуждении он говорит еще (с. 767 сллл.): *Удивительное дело, почти все философы (за исключением комментаторов Аристотеля, допускавшего мировой разум, отличный от нашей души и служащий причиной наших разумов — см. «Исторический и критический словарь», примечание Е к статье «Аверроэс») вместе с народом полагали, что мы активно образуем наши идеи. И, однако, существует ли человек, который, с одной стороны, не знал бы того, что он абсолютно не ведает, как возникают идеи, а с другой — что он не мог бы соединить двух точек, если бы не знал, как надо их соединить? Соединение двух точек само по себе является ли делом более трудным, чем изображение розы в своем уме с самого первого раза, как только она попадается на глаза, и прежде, чем когда-либо могут познакомиться с подобного рода изображением? Не представляется ли, напротив, само собою это духовное изображение делом более трудным, чем изображение цветка на подносе, чего мы не можем*

сделать без обучения? Все мы убеждены, что мы не сможем отпереть шкатулку ключом, если не знаем, как надо воспользоваться им; и тем не менее мы воображаем, что наша душа есть действующая причина движения наших рук, хотя она не знает ни того, где существуют нервы, долженствующие совершить это движение, ни того, где надо взять животные духи, долженствующие втечь в эти нервы. Мы ежедневно испытываем, что идеи, которые мы хотим припомнить, не припоминаются и не возникают сами собой, когда мы о них и не думаем. Если это не мешает нам думать, что мы являемся их действующей причиной, то что надо сказать о доказательстве, основывающемся на чувстве, которое представляется г-ну Жакло столь доказательным? Не бывает ли власть над нашими идеями часто более кратковременной, чем власть над нашими желаниями? Если бы мы хорошо сосчитали, то в течение нашей жизни мы нашли бы больше прихотей, чем желаний, т. е. больше свидетельств рабства нашей воли, чем ее властвования. Не испытывает ли не раз один и тот же человек, что он не может выполнить известный акт воли (например, акт любви к человеку, только что оскорбившему его; акт презрения к прекрасной сонате, сочиненной им; акт ненависти к возлюбленной; акт неодобрения забавной эпиграммы. Заметьте, я говорю о внутренних актах, выражаемых обыкновенно «я хочу», а именно: я хочу презирать, одобрять и проч.), хотя бы ему тотчас дали сто золотых монет и он страстно желал бы иметь эти монеты, и хотя бы он воодушевлялся честолюбивым намерением иметь опытное доказательство того, что он господин самого себя?

402. *Соединяя в немногих словах всю силу всего сказанного мною, я замечу, что для всех, углубляющихся в вещи, очевидно, что истинная действующая причина того или иного эффекта должна знать его и знать также, каким образом надо произвести его. В этом нет необходимости, когда являются только орудием этой причины или пассивным объектом ее действия. Но нельзя помыслить, чтобы это не было необходимо для истинного деятеля. Итак, если мы хорошо исследуем вопрос, то легко убедимся, 1) что независимо от опыта наша душа столько же мало знает, что такое желание, как и то, что такое идея; 2) что, имея длительный опыт, она не лучше знает, как возникают желания, чем до возникновения какого-либо желания. Что же другое надо заключить отсюда, как не то, что душа не*

может быть действующей причиной этих желаний, равно как и своих идей и движений духа, направляющих наши руки? (Заметьте, я не притязаю на то, чтобы решить это в безусловном смысле; я рассматриваю все это только применительно к основам возражения.)

403. Вот странная манера доказательств! Какая необходимость всегда знать, каким образом совершается то, что делают? Соли, металлы, растения, животные и тысячи других одушевленных и неодушевленных тел знают ли, как совершается то, что они делают, и надо ли им знать это? Надо ли капле масла или жира знать геометрию, чтобы разойтись на поверхности воды? Другое дело — соединить две точки; при этом действуют уже с известной целью, а потому надо знать и средства для этого. Но мы образуем свои идеи не потому, что хотим этого,— они образуются в нас, они образуются посредством нас не вследствие нашего желания, но вследствие нашей природы и природы вещей. И подобно тому, как зародыш образуется в животном, как тысячи других чудес природы совершаются вследствие известного, Богом данного *инстинкта*, т. е. в силу *божественной преформации*, сделавшей эти удивительные автоматы способными механически производить столь прекрасные явления,— подобно этому можно думать, что и душа есть духовный автомат, еще более удивительный, и что вследствие божественной преформации она производит эти прекрасные идеи, в которых наша воля не принимает участия и которым наше искусство не может подражать. Действия духовных автоматов, т. е. душ, совсем не механические, но они в превосходной степени содержат то, что есть прекрасного в механике. Движения, развивающиеся в телах, сосредоточиваются в душе посредством представлений, равно как и в мире идеальном, который выражает законы действительного мира и их последствия, с тем лишь отличием совершенного идеального мира, находящегося в Боге, что восприятия в остальных мирах являются большей частью смутными. Ибо надо знать, что каждая простая субстанция посредством своих смутных восприятий или ощущений содержит универсум и что последовательность этих восприятий регулируется особой природой этой субстанции, но так, что всегда выражает всю природу универсума. И каждое новое восприятие стремится к новому восприятию, как всякое выражаемое им движение стремится к новому движению. Но невозможно, чтобы душа могла отчетливо знать всю

свою природу и замечать, как образуется в ней это бесчисленное множество малых восприятий, сосредоточивающихся или, вернее, соединяющихся в некое целое; для этого надо было бы, чтобы душа в совершенстве знала весь универсум, который в ней содержится (est enveloppé), т. е. надо, чтобы она была Богом.

404. Что же касается *прихотей*, то они суть только очень несовершенный вид условных желаний. «Я хотел бы, если бы я мог»: liberet, si liceret. Но при этой прихоти мы хотим, собственно, не желать, а мочь. А это-то и делает прихоть недопустимой в Боге, и ее не должно смешивать с предшествующими желаниями. Я уже достаточно объяснил, что наша власть над желаниями проявляется не прямым образом и что было бы несчастьем, если бы мы были в такой мере господами самих себя, что могли бы желать без всякого предмета, повода и основания. Жаловаться на отсутствие подобной власти то же, что рассуждать вместе с Плинием, который оспаривал всемогущество Бога на том основании, что Бог не может себя уничтожить.

405. Я хотел бы на этом закончить, рассмотрев, как мне кажется, все возражения господина Бейля по этому предмету, какие только я мог встретить в его произведениях. Но, припомнив диалог Лоренцо Валлы о свободной воле против Боэция, о чем я уже упоминал [108], я подумал, что будет кстати представить краткий пересказ этого диалога, сохранив разговорную форму, и затем прибавить окончание, дополнив начатый им вымысел. И это не столько для развития предмета, сколько для объяснения в конце сочинения моих мыслей в наиболее ясной и популярной форме, какая только возможна для меня. Диалог Валлы и его книги о страсти и истинном благе достаточно показывают, что он был не столько философом, сколько гуманистом. Эти четыре книги направлены против четырех книг «Утешения философией» Боэция, а диалог составляет пятую книгу. Некто Антонио Глареа, испанец, просил его объяснить ему затруднения относительно свободной воли, столь мало познанной, несмотря на свою важность, а также отчего зависят справедливость и несправедливость, наказание и вознаграждение в этой и в будущей жизни. Лоренцо Валла ответил ему, что надо находить утешение от неведения, которое у нас общее со всеми людьми; подобно тому, как мы находим утешение от того, что не имеем птичьих крыльев [109].

406. А н т о н и о. Я знаю, что вы можете дать мне, как второму Дедалу, крылья, чтобы вылететь из темницы невежества и вознестись в царство истины, это истинное отечество души. Книги, которые я рассматривал, не удовлетворяют меня, не удовлетворяет меня и славный Боэций, пользующийся всеобщим одобрением. Не знаю, понимает ли даже он сам то, что говорит о божественном разуме и о вечности, превосходящей время. Прошу вас, выскажите свое мнение: как можно согласовать предведение со свободой?

Л о р е н ц о. Боюсь оскорбить многих, опровергая этого великого человека. Впрочем, я предпочту страху внимательность к просьбе друга, если только вы пообещаете мне...

А н т о н и о. Что?

Л о р е н ц о. Что когда вы у меня отобедаете, то не попросите у меня ужина, т. е. я желал бы, чтобы вы были довольны решением предложенного вами вопроса и не предлагали мне нового.

407. А н т о н и о. Я обещаю вам это. Затруднение состоит в следующем: если Бог предвидел предательство Иуды, то оно было неизбежно; невозможно было, чтобы он не был предателем. Но нет обязательства в отношении к невозможному. Итак, он не согрешил и не заслуживает наказания. А это разрушает справедливость и религию, вместе со страхом Божиим.

Л о р е н ц о. Бог предвидел грех, но он не принуждал к его совершению: грех произволен.

А н т о н и о. Но эта произвольность была необходима, потому что она предвиделась.

Л о р е н ц о. Если мое знание прошедших и настоящих вещей не делает их неизбежными, то и предведение мое не дает существования будущим вещам.

408. А н т о н и о. Это сравнение ошибочно. Настоящее и прошедшее уже не могут быть изменены, они уже необходимы; но будущее, изменчивое само по себе, становится твердым и необходимым через предведение. Вообразим, что какое-либо языческое божество тщеславится знанием будущего. Я его спросил бы, знает ли оно, какую ногу я переставлю вперед, и сделал бы противоположное тому, что божество предсказало.

Л о р е н ц о. Божество знает, что́ вы намерены сделать.

А н т о н и о. Каким образом оно может знать это, когда я намерен сделать противоположное тому, что оно скажет,

а я предполагаю, что оно скажет то, что думает?

Л о р е н ц о. Ваш вымысел ложен: божество не ответит вам, а если ответит, то ваше уважение к нему побудит вас поспешно исполнить то, что оно сказало: его предсказание будет для вас приказанием. Но мы переменили вопрос. Речь идет не о том, что Бог предскажет, а о том, что он предвидит. Итак, возвратимся к предведению и будем отличать необходимость от достоверности. Не невозможно то, что предвидимое не случится, но оно неизбежно произойдет. Я могу стать солдатом или священником, но этого не случится.

409. А н т о н и о. Вот здесь я вас останавливаю. Правило философов требует, чтобы все возможное рассматривалось как существующее. Но если бы сказанное вами было возможно, т. е. если бы действительно произошло событие, отличное от того, которое предвиделось, то Бог обманулся бы.

Л о р е н ц о. Правила философов для меня не оракульские изречения. А приводимое вами даже не точно. Два противоречащих положения часто одинаково возможны; значит ли это, что они и существовать могут оба совместно? Но для пояснения этого вообразим, что Секст Тарквиний, прибыв в Дельфы посоветоваться с оракулом Аполлона, получил ответ:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe [110].

Молодой человек так будет жаловаться на это: я принес тебе, о Аполлон, царский дар, а ты предсказываешь мне столь бедственную участь? Аполлон ответит ему: твой дар мне приятен, и я исполнил то, чего ты у меня просил; я сказал тебе то, что с тобой случится. Я знаю будущее, но я не творю его. Иди, жалуйся на Юпитера и на парок. Секст был бы смешон, если бы и после этого стал жаловаться на Аполлона, не правда ли?

А н т о н и о. Он ответит: благодарю тебя, о святой Аполлон, что ты открыл мне истину. Но откуда проистекает, что Юпитер так жесток в отношении ко мне и приготовил столь тяжкую судьбу мне, человеку безвинному и благочестивому почитателю богов?

Л о р е н ц о. Ты безвинен? — спросит Аполлон. Знай же, что ты будешь горд, что совершишь прелюбодеяние, что будешь предателем отечества. Секст мог бы возразить: но ты причиной этого, ты, о Аполлон, ты заставляешь меня сделать это своим предвидением.

Антонио. Согласен, что он утратил бы здравый смысл, если бы стал выражать подобные жалобы.

Лоренцо. Следовательно, и предатель Иуда точно так же может жаловаться на божественное предведение. Вот решение вашего вопроса.

410. Антонио. Вы меня удовлетворили сверх моего ожидания и сделали то, чего не сделал Боэций. Я буду благодарен вам за это всю свою жизнь.

Лоренцо. Но продолжим еще немного нашу маленькую историю. Секст скажет: нет, Аполлон, я не хочу делать того, что ты предсказываешь.

Антонио. Как? — возразит бог. Значит, я обманщик? Повторяю тебе еще раз: ты сделаешь то, что я только что предсказал тебе.

Лоренцо. Секст, может быть, будет просить богов переменить его судьбу, даровать ему лучшее сердце.

Антонио. Ему ответят:

Desine fata Deûm flecti sperare precando [111].

Невозможно сделать, чтобы божественное предведение было обманчиво. Что же скажет Секст? Не станет ли он сетовать на богов? Не скажет ли он: как, разве я не свободен? разве не в моей власти быть добродетельным?

Лоренцо. Может быть, Аполлон ответит ему: знай, мой несчастный Секст, что боги делают каждого таким, каков он есть. Юпитер создал волка хищным, зайца трусливым, осла глупым и льва отважным. А тебе Юпитер дал злую и неисправимую душу; ты будешь поступать согласно со своими прирожденными свойствами, и Юпитер поступит с тобою так, как того будут заслуживать твои деяния, он поклялся в этом Стиксом.

411. Антонио. Признаюсь, мне кажется, что Аполлон, оправдываясь, обвиняет Юпитера даже более Секста. И Секст ему ответит: итак, Юпитер осуждает во мне свой собственный проступок, один только он виновен в этом. Он мог создать меня совершенно иным; но так как он создал меня таким, каков я есть, я должен поступать согласно с его волей. За что же он меня наказывает? Могу ли я противиться его воле?

Лоренцо. Признаюсь, я тоже задумываюсь над этим, как и вы. Я вывел на сцену богов, Аполлона и Юпитера, чтобы показать вам различие божественного предведения и провидения; и я показал, что Аполлон, или предведение,

не уничтожает свободы; но я не могу разрешить вашего недоумения относительно определений воли Юпитера, т. е. относительно определений провидения.

Антонио. Вы извлекли меня из одной бездны, чтобы погрузить в другую, более глубокую.

Лоренцо. Припомните наш уговор: я угостил вас обедом, а вы еще просите, чтобы я угостил вас и ужином.

412. Антонио. Теперь я понимаю вашу хитрость: вы меня провели, этот уговор недобросовестен.

Лоренцо. Что же вам угодно от меня? Я предложил вам хорошего вина и мяса по своему небольшому достатку. Что же касается нектара и амброзии, то просите их у богов; этой божественной пищи у людей нет. Вникнем в то, что говорит святой Павел, этот избранный сосуд, который был восхищен до третьего неба и слышал там неизреченные глаголы. Он разъяснит вам все это через сравнение с горшечником, через непостижимость путей Божиих, через удивление перед глубиной божественной мудрости. Однако надо заметить, что речь идет не о том, почему Бог предвидит события,— это само собой разумеется, потому что так действительно и будет. Но речь идет о том, почему Бог повелевает именно это, почему он ожесточает одного и милует другого? Мы не знаем оснований его в отношении к этому; но надо думать, что это совершается очень хорошо, очень разумно, *и отсюда мы делаем вывод, что эти основания очень хороши*. А так как Бог и правосуден, то отсюда следует, что его определение и его действия не нарушают нашей свободы. Некоторые подыскали для этого какую-то причину: говорят, что мы созданы из поврежденной, нечистой массы, из грязи. Но Адам и ангелы были созданы из серебра, из золота и тем не менее согрешили. Ожесточаются иногда даже после возрождения. Итак, надо искать другую причину зла, и я сомневаюсь, чтобы сами ангелы знали ее. Но они не перестают блаженствовать и прославлять Бога. Боэций был более внимателен к ответу философии, чем к ответу святого Павла; это и отклонило его от прямого пути. Будем верить Иисусу Христу, который есть добродетель и божественная премудрость; а он учит нас, что Бог хочет спасения всем и не хочет смерти грешника. Доверимся милосердию Божию и не будем недостойны его из-за нашей суетности и греховности.

413. Этот диалог Валлы прекрасен, хотя в некоторых местах можно было бы кое-что и возразить; но главный недостаток его состоит в том, что Валла рубит узел и обви-

няет провидение под именем Юпитера, которого представляет почти что виновником греха. Продолжим же еще немного эту басенку. *Секст,* оставив Аполлона и Дельфы, отправляется к Юпитеру в Додону. Он совершает здесь жертвоприношение и затем так излагает свою жалобу: зачем, о великий бог, ты осудил меня быть злым и несчастным? Перемени мою участь и мое сердце или признай свою неправоту. Юпитер отвечает ему: если ты откажешься от Рима, то парки соткут тебе другой жребий, ты станешь тогда мудрым и счастливым.

Секст. Почему я должен отказаться от надежды на царский венец? Разве я не могу быть хорошим царем?

Юпитер. Нет, Секст; я лучше знаю, что тебе нужно. Если ты отправишься в Рим, ты погубишь себя. *Секст* не мог решиться на подобную великую жертву, оставил храм и передал себя своей судьбе. *Теодор,* великий жрец, присутствовавший во время разговора бога с Секстом, обратился к Юпитеру со следующими словами: твоя мудрость, о великий владыка богов, достойна восхищения. Ты убедил этого человека в его неправоте; он должен теперь приписывать свое несчастье своей злой воле, он ничего не может возразить против этого. Но поклоняющиеся тебе удивлены; они хотели бы столько же прославлять твою доброту, как и твое величие; ведь от тебя зависело даровать ему другую волю.

Юпитер. Отправься к дочери моей, *Палладе,* она покажет тебе, чтó я должен был сделать.

414. Теодор совершает путешествие в Афины; ему приказывают уснуть в храме богини. И вот ему приснилось, что он был перенесен в неизвестную страну. Там он увидел дворец, невообразимо блистательный и огромной величины. Богиня *Паллада* появилась у входа в лучах ослепительного величия:

Qualisque videri
Coelicolis et quanta solet [112].

Она коснулась лица *Теодора* оливковой ветвью, которую держала в руке. И вот он стал способным переносить божественный блеск дочери Юпитера и всего того, что она показывала ему. Юпитер, который тебя любит, сказала она ему, поручил мне наставить тебя. Ты видишь здесь дворец судеб, который я охраняю. В нем есть изображения не только того, что происходит, но и всего того, что может происходить. Юпитер созерцал его перед началом существующего мира, сравнивая все возможные миры и избирая наилучший из всех. Он и впоследствии неоднократно посещал эти места, чтобы доставить себе удовольствие образованием вещей и обновлением своего собственного избрания, что должно было доставлять ему удовольствие. Стоит только мне сказать, и мы увидим весь мир, который произвел мой отец. В этом мире представится все, что только можно разузнать о нем; и этим путем можно узнать еще и то, что случилось бы, если бы существовала та или иная возможность. А если условия не будут достаточно определены, то будет сколько угодно различных между собой миров, которые различным образом будут отвечать на один и тот же вопрос в стольких формах, как это будет возможно. Будучи юношей, ты изучал геометрию, как и все образованные греки. Итак, ты знаешь, что когда условия искомой точки недостаточно определены и когда их может быть бесчисленное множество, то все они попадают в то, что геометры называют местом, и только это место (часто являющееся линией) бывает возможно определить. Таким образом, ты можешь вообразить упорядоченную последовательность миров, из которых каждый в частности будет содержать предполагаемый случай и будет видоизменять его сообразно с обстоятельствами и своими следствиями. Но если ты предположишь случай, от которого действительный мир отличается лишь в какой-то одной определенной вещи и ее последствиях, то этот определенный мир скажет тебе: все эти миры существуют вот здесь, т. е. в идеях. Я покажу тебе, где будет находиться не тот же самый Секст, которого ты видел (это невозможно, он всегда носит в себе то, чем он будет), но похожий Секст, имеющий все то, что ты уже знаешь о действительном Сексте, но не все, что уже есть в нем незамеченного, и, следовательно, не все то, что может случиться с ним впоследствии. В одном мире ты найдешь Секста очень возвышенного и счастливого, в другом мире — Секста, довольствующегося посредственным положением; словом, ты найдешь Секстов всякого рода и на бесконечные лады.

415. После этого *богиня* ввела *Теодора* в палаты дворца; как только он вошел туда, это были уже не палаты, а мир,

Solemque suum, sua sidera norat [113].

По повелению *Паллады* представилась Додона с храмом Юпитера и с *Секстом,* выходящим из храма. Было

слышно, что Секст говорит о своем повиновении богу. И вот он поселяется в городе между двумя морями, подобном Коринфу. Здесь он покупает маленький садик; возделывая его, находит клад; становится богатым, любимым, уважаемым; он умирает в глубокой старости, оплакиваемый всем городом. *Теодор* видит всю его жизнь в одно мгновение и как бы представленную в театре. В этом же отделении дворца лежал огромный том писаний. *Теодор* спросил, что означает этот том. Это история того мира, который мы посещаем с тобой теперь, отвечала богиня, это книга его судеб. Ты видел на челе Секста цифру, найди в книге место под этой цифрой. *Теодор* нашел и там прочел историю Секста с бóльшими подробностями, чем видел. Прикоснись к какой угодно строке, сказала *Паллада*, и ты увидишь подробное изображение всего того, что строка передает в общем. Он повиновался и увидел все подробности отдельной части жизни этого Секста. Он перешел в другое отделение дворца, и вот появился другой Секст, который по выходе из храма решился повиноваться Юпитеру и отправился во Фракию. Там он женился на дочери царя, не имевшего сыновей, и сделался его преемником. Он был почитаем своими подданными. Затем перешли в другие отделения дворца и постоянно видели новые картины.

416. Дворцовые отделения возвышались наподобие пирамиды; они становились все более прекрасными по мере восхождения к верхней части и представляли все более прекрасные миры. В высочайшем отделении пирамида оканчивалась; отделение было прекраснейшим из всех, потому что хотя пирамида и имела начало, но нельзя было видеть ее окончания; она имела вершину, но вершину основания, и расширялась в бесконечность. И это, как объяснила *богиня,* потому, что среди бесчисленного множества возможных миров этот мир есть наилучший из всех, иначе бог не решился бы создать какой-либо мир. Но нет ни одного мира, под которым не было бы еще мира, менее совершенного; вот почему пирамида опускается все ниже и ниже, в бесконечность. Когда Теодор взошел в это высочайшее отделение, то впал в экстатическое состояние; потребовалась помощь богини, и одна капля божественной жидкости, принятая на язык, привела его в себя. Он продолжал восхищаться. Мы находимся в настоящем, действительном мире, сказала богиня, и ты стоишь у источника счастья. Посмотри, что уготовил тебе Юпитер, если ты будешь верно служить ему. А вот Секст такой, каков он есть и каким будет в действительности. Он выходит из храма разгневанным и отвергает советы богов. Ты видишь его отправляющимся в Рим, приводящим все в беспорядок и насилующим жену своего друга. Вот он изгнан вместе со своим отцом, вот он разбит, несчастен. Если бы Юпитер поместил здесь того Секста, который был счастлив в Коринфе или был царем во Фракии, то это не был бы уже этот мир. И тем не менее он не мог не избрать этого мира, который по своему совершенству превосходит все другие миры и который составляет вершину пирамиды; иначе Юпитер отказался бы от своей мудрости, изгнал бы меня, свою собственную дочь. Ты видишь, что мой отец не сделал Секста злым; он был таким уже извечно, и был таким всегда свободно. Юпитер только допустил его существование, в чем мудрость моего отца не могла отказать миру, содержавшему этого Секста; он попустил ему перейти из области возможного в область действительного. Впрочем, преступление Секста ведет к великим событиям; отсюда возникнет великое царство с великими людьми. Но это ничего не значит по сравнению с совершенством всего мира, красоте которого ты удивишься, когда после счастливого перехода из смертного состояния к блаженству боги сделают тебя способным узнать это.

417. В этот момент Теодор проснулся, излил благодарность *богине,* признал правосудие Юпитера и, проникнутый тем, что видел и слышал, продолжал исполнять обязанности верховного жреца со всей ревностью истинного служителя своего бога и со всей радостью, доступной смертному. Мне кажется, что это продолжение вымысла может прояснить затруднение, которого не хотел касаться Валла. Если Аполлон хорошо представил созерцательное божественное знание (относящееся к существующему), то надеюсь, что Паллада недурно представила то, что называют знанием простого разума (рассматривающим все возможности), где в конце концов надо искать источник всех вещей.

ПРИЛОЖЕНИЯ

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНОГО СПОРА, СВЕДЕННОГО К СИЛЛОГИСТИЧЕСКОЙ ФОРМЕ

Некоторые умные люди выразили пожелание, чтобы я сделал это добавление, и я тем охотнее согласился, что это предоставило мне возможность разрешить еще некоторые затруднения и дополнить прежние положения, недостаточно развитые в «Теодицее».

I возражение. Каждый, кто не избирает наилучшего, обнаруживает этим недостаток могущества, или знания, или благости.

Бог не избрал наилучшего при создании этого мира.

Следовательно, у Бога есть недостаток в могуществе, или в знании, или в благости.

Ответ. Я отрицаю меньшую посылку, т. е. второй член силлогизма, между тем как противник доказывает его следующим просиллогизмом.

Кто производит вещи, содержащие в себе зло, или вещи, которые могли бы быть произведены без всякого зла, или вещи, создания которых можно было бы избежать, тот не избирает наилучшего.

Бог создал мир, в котором существует зло, мир, повторяю, который мог бы быть создан без всякого зла, или появления зла, которого можно было бы избежать.

Следовательно, Бог не избирает наилучшего.

Ответ. Я признаю меньшую посылку этого просиллогизма, ибо надо согласиться, что в созданном Богом мире существует зло и что возможно было создать мир без зла и даже вовсе не создавать мира, так как создание его зависело от свободной воли Бога. Но я отрицаю большую посылку, т. е. первый из двух членов этого просиллогизма, и мог бы ограничиться при этом лишь требованием доказательств в подтверждение этого члена; но чтобы лучше выяснить предмет, я хочу оправдать свое отрицание замечанием, что наилучший выбор не всегда сопряжен

с устранением зла, ибо возможно, что зло сопровождается наибольшим добром. Например, военачальнику, командующему армией, гораздо приятнее было бы одержать большую победу и получить легкую рану, чем оставаться и без раны и без победы. Я изложил это гораздо более пространно в своем сочинении, приведя примеры даже из математики и, кроме того, показав, что несовершенство в части может вызываться наибольшим совершенством в целом. Я следовал в этом отношении св. Августину, который сотни раз говорил, что Бог допустил зло для извлечения блага, т. е. для извлечения наибольшего блага, а также мнению Фомы Аквинского (in libr. 2. sent. dist. 32, qu. 1, art. 1 [1]), что допущение зла имеет целью благо вселенной. Я показал, что древние называли падение Адама felix culpa, счастливым грехом, ибо вина его была искуплена бесценным даром, явившимся через воплощение сына Божия, даровавшего вселенной нечто более благородное, нежели все то, что было бы без этого среди творений. И для лучшего пояснения этого по примеру некоторых хороших авторов я добавил, что надо признать действительным и всеобщим благом то, что Бог предоставил некоторым созданиям пользоваться своей свободой, даже когда предвидел, что они обратят ее во зло, так счастливо искупленное им. Для воспрепятствования греху не подобает, чтобы Бог всегда действовал сверхъестественным образом. Итак, чтобы опровергнуть данное возражение, достаточно было показать, что мир со злом может быть лучше мира без зла; но в своем сочинении я пошел еще дальше и показал даже, что этот универсум действительно должен быть признан лучшим, чем все возможные другие.

II возражение. Если в разумных созданиях больше зла, чем добра, то больше зла, чем добра, и во всем Божием творении.

Но действительно в разумных созданиях существует больше зла, чем добра.

Следовательно, больше зла, чем добра, и во всем Божием творении.

Ответ. Я отрицаю большую и меньшую посылки этого условного силлогизма. Что касается большей посылки, то я совершенно не согласен с ней, потому что этот мнимый вывод от части к целому, от разумных созданий ко всем созданиям молчаливо и бездоказательно предполагает, что создания, лишенные разума, не могут быть сравнены и приняты во внимание при сопоставлении с со-

зданиями, обладающими разумом. Но почему же нельзя допустить, чтобы большое количество добра в неразумных созданиях, наполняющих мир, возмещало и даже неизмеримо превышало большое количество зла в разумных созданиях? Верно, что ценность последних гораздо выше; но взамен этого остальные создания существуют вне всякого сравнения в гораздо большем количестве; возможно, что отношение числа и количества превосходит отношение ценности и качества.

Что же касается меньшей посылки, то и с ней я не могу согласиться, т. е. не могу согласиться, будто в разумных созданиях существует больше зла, чем добра. Нельзя также допускать, что и в человеческом роде существует больше зла, чем добра; ибо возможно и даже весьма разумно [допустить], что слава и совершенство блаженных несравненно больше бедствий и несовершенств осужденных и что превосходство совокупного добра в наименьшей части людей пересиливает все зло в наибольшей части. Блаженные уподобляются Божеству по ходатайству божественного посредника, насколько это доступно созданиям, и преуспевают в добре в такой мере, в какой осужденным невозможно преуспевать во зле, хотя бы они в возможно большей степени приближались к природе демонов. Бог бесконечен, а демон ограничен: добро может простираться и простирается в бесконечность, между тем как зло имеет свои границы. Итак, может быть, даже вероятно, что при сравнении блаженных с осужденными происходит противоположное тому, что, как я сказал, может происходить при сравнении разумных созданий с лишенными разума, т. е. при сравнении людей счастливых и несчастных отношение степени может превосходить отношение числа, а при сравнении разумных созданий с лишенными разума отношение гораздо большего числа может превосходить отношение ценности. И я вправе допустить, что нечто бывает возможно, когда нет доказательств его невозможности, а вместе с этим допустимо и высказанное здесь мною предположение.

Во-вторых, допуская даже, что в человеческом роде существует больше зла, чем добра, по праву можно еще не соглашаться, будто существует больше зла, чем добра, во всех разумных созданиях, ибо есть необъятное число духов, а может быть, и других разумных созданий, и противник не сможет доказать, будто во всем граде Божием, состоящем из бесконечного числа и бесконечных видов как

духов, так и разумных животных, зло превышает добро. И хотя, чтобы опровергнуть возражение, я не старался доказывать, будто нечто существует, коль скоро для его существования достаточно одной возможности, тем не менее в этом сочинении я постарался показать, что из высочайших совершенств владыки вселенной следовало, чтобы царство Божие было наиболее совершенным из всех возможных царств и правлений и, следовательно, чтобы небольшое существующее в нем зло было допущено для достижения беспредельного добра, возможного в этом царстве.

III в о з р а ж е н и е. Если всегда невозможно не грешить, то всегда несправедливо наказывать.

Но всегда невозможно не грешить, или, точнее, всякий грех необходим.

Следовательно, всегда несправедливо наказывать. При этом меньшую посылку доказывают следующим образом:

1 п р о с и л л о г и з м. Все предопределенное необходимо.

Всякое событие предопределено.

Всякое же событие (а следовательно, и грех) необходимо.

Эту вторую, меньшую посылку доказывают следующим образом:

2 п р о с и л л о г и з м. Все, что будет, все, что предвидят, все, что содержится в причинах,— предопределено.

А всякое событие таково.

Следовательно, всякое событие предопределено.

О т в е т. В некотором смысле я согласен с заключением второго просиллогизма, составляющего меньшую посылку первого просиллогизма. Но я буду отрицать большую посылку первого просиллогизма, т. е. что все предопределенное необходимо, когда под этим понимают, например, *необходимость* грешить или невозможность не грешить или не совершать чего-либо, необходимость, о которой здесь идет речь, т. е. необходимость, которая является абсолютной и существенной и которая разрушает моральность поступка и справедливость наказания. Ибо если кто-либо под этим будет понимать другую необходимость или невозможность (т. е. необходимость только моральную или только гипотетическую — я сейчас объясню, в чем она состоит), то очевидно, что он будет отвергать и большую посылку этого возражения. Я мог бы ограничиться этим ответом и потребовать доказательств, которые бы отверга-

ли мое положение; но я в своем сочинении захотел еще оправдать свой образ мыслей, чтобы лучше прояснить этот вопрос и пролить больше света на весь этот предмет. Для этого показал, какая необходимость должна быть отвергнута и какая определенность должна быть допущена. Именно *необходимость,* противоположная моральности, должна быть отвергнута; она делает наказание несправедливым, поскольку эта необходимость до такой степени непреодолима, что всякое сопротивление ей тщетно, хотя бы от всего сердца желали избежать необходимого действия и прилагали к этому все усилия. Но ясно, что эта необходимость не может быть отнесена к свободным действиям, потому что их нельзя совершать, если их действительно не желают. И предвидение, и предопределение этих действий совсем не абсолютно: они предполагают волю. Если верно то, что их совершат, то не менее верно и то, что их захотят совершить. И эти свободные действия, и их последствия произойдут не в силу того, что их совершат, будут ли этого желать или нет, а в силу того, что их совершат и пожелают того, что приводит к ним. Это-то и заключается в предвидении и предопределении, оно-то и составляет их основу. Необходимость такого события называется условной, или гипотетической, или необходимостью следствия, потому что она предполагает волю и другие данные; между тем как необходимость, которая разрушает моральность и делает наказание несправедливым, а награду бесполезной, существует в событиях, которые произойдут, как бы мы ни поступали и чего бы мы ни желали; одним словом, эта необходимость соединена с сущностью, и именно ее называют абсолютной необходимостью. Поэтому в отношении абсолютной необходимости бесполезны запреты и повеления, наказания или награды, порицания или похвалы, так как из этого не может произойти ни больше, ни меньше. Наоборот, при свободных действиях и зависящих от них последствиях повеления, подкрепленные возможностью наказывать и награждать, очень часто полезны и содержатся в порядке причин, производящих действие. Вот почему не только заботы и труды, но и молитвы полезны; Бог созерцал эти молитвы до установления вещей и определения соответствующего им порядка. Потому-то остается в полной силе предписание Ora et labora; и не только те, кто под пустым предлогом необходимости событий утверждает, что можно пренебрегать старанием, необходимым в делах, но и те, кто

восстает против молитв, впадают в софизм, названный древними *ленивым софизмом.* Таким образом, предопределение, основанное на причинах событий, на самом деле приводит к моральности, вместо того чтобы разрушать ее, и причины склоняют волю, не принуждая ее. Поэтому *предопределение,* о котором идет речь, решительно не является необходимостью. Известно (тому, кто знает все), что действие последует за этой склонностью, но это действие произойдет не в силу необходимой последовательности, т. е. последовательности, противоположное которой содержало бы в себе противоречие. Подобной-то внутренней склонностью определяется воля, не будучи тем не менее принужденной к этому. Предположим, что человек проникся каким-либо сильнейшим желанием (например, величайшей жаждой); вы согласитесь, что душа может находить некоторое основание противиться этому желанию, хотя бы только для того, чтобы этим показать свое самообладание. Итак, хотя люди никогда не находятся в полном безразличии равновесия и хотя всегда существует преобладающая склонность к избираемой стороне, тем не менее никогда не бывает решения, признаваемого абсолютно необходимым.

IV возражение. Кто может помешать греху другого и не делает этого, а скорее способствует ему, хотя достаточно знает об этом, тот становится соучастником греха.

Бог мог помешать греху разумных созданий, но он не сделал этого и скорее помогал им своим содействием и соединением обстоятельств, приведших к греху, хотя он обладал совершенным знанием всего этого.

Следовательно, и проч.

Ответ. Я отвергаю большую посылку этого силлогизма. Ибо хотя и было возможно помешать греху, но этого не должно было делать, так как этого нельзя было сделать без совершения со своей стороны греха, или (так как речь идет о Боге) без совершения неразумного действия. Я привел примеры этого и применил их к самому Богу. Возможно также содействовать греху и даже иногда пролагать ему путь, совершая действия, которые обязаны совершить. Но когда исполняется долг или (говоря о Боге) когда по вполне достаточным соображениям совершается только то, чего требует разум, тогда нет ответственности за события, даже тогда, когда их предвидят. Этих зол не желают, но только допускают их для достижения большего блага, чего на разумных основаниях не могли не предпочесть другим

соображениям. Это есть *последующая* воля, вытекающая из *предшествующей*, по которой желают добра. Я знаю, что некоторые, говоря о предшествующей и последующей воле Бога, под *предшествующей* волей понимают такую, которая желает спасения всех людей, а под *последующей* волей — такую, которая желает наказания вследствие ожесточения во грехе, существующего у осужденных, осуждение коих является следствием греха. Но все это только признаки более общего понятия, и на том же основании можно сказать, что Бог по своей предшествующей воле желает, чтобы люди не грешили, а по своей последующей, окончательной или определяющей воле (всегда проявляющейся в действии) допускает, чтобы они грешили, так как это допущение вытекает из высших оснований. Поэтому можно сказать вообще, что предшествующая воля Бога направляется к созданию добра и недопущению зла при рассмотрении каждого создания самого по себе и как бы в отдельности (particulariter et secundum quid, Thom. I, qu. 19, art. 6[2]) соответственно с количественной степенью всякого добра и всякого зла; но что последующая, или окончательная, воля Божия всецело направляется к созданию добра настолько, насколько это допустимо общей совокупностью [творений], связь которой становится определенной через последующую волю и содержит также допущение некоторого зла и исключение некоторого добра, как этого требует возможно лучший замысел универсума. Арминий в своем «Antiperkinsus» [3] очень хорошо объяснил, что Божия воля может быть названа последующей не только по отношению к делу творения, рассматриваемому предварительно в божественном разуме, но и по отношению к другим предшествовавшим желаниям Бога. Но достаточно обратить внимание на приведенное место из Фомы Аквинского и Скота (I, dist. 46, qu. 11), чтобы увидеть, что оба они принимают это различие в том смысле, в каком и мы это здесь делаем. Впрочем, если кто не хочет пользоваться этими выражениями, тот может говорить о *предварительной* (prealable) воле вместо предшествующей и о воле *последней* (finale) или постановляющей (decretoire) вместо последующей: мне нет необходимости спорить о словах.

V возражение. Кто бы ни производил все реальное в какой-либо вещи, тот и бывает причиной этого.

Бог производит все реальное в грехе.

Следовательно, Бог есть причина греха.

Ответ. Я мог бы ограничиться отрицанием большей или меньшей посылки, потому что термин *реальный* имеет значение, делающее обе эти посылки ложными. Но чтобы лучше объясниться, я подвергну их анализу. *Реальное* или обозначает только то, что является положительным, или же содержит и отрицательное бытие. В первом случае мы отрицаем большую посылку и признаем меньшую, а во втором случае наоборот. Этим мы могли бы ограничиться, но нам хочется пойти дальше, чтобы представить основание для этого различия. Легко понять, что всякая чисто положительная или абсолютная реальность есть совершенство и что несовершенство проистекает из ограничения, т. е. из лишенности, ибо ограничивать — значит отказываться от прогресса, или шествия вперед. Таким образом, Бог есть причина всех совершенств и, следовательно, всех реальностей, когда их признают чисто положительными. Ограничения же, или лишения, вытекают из несовершенства созданий, ограничивающего их восприимчивость. Это так же, как бывает с нагруженным судном, когда река несет его более или менее медленно, сообразно с количеством помещенного на нем груза; таким образом, скорость его движения зависит от реки, а замедление, ограничивающее эту скорость, обусловливается грузом. В настоящем труде можно также увидеть, каким образом создание, становясь причиной греха, бывает причиной по некоторой недостаточности, подобно тому как заблуждения и дурные склонности возникают от некоторого лишения и подобно тому как лишение становится действенным лишь по случаю; и я сослался на учение св. Августина (lib. I, ad Simpl., qu. 2 [4]), который показывает, например, как Бог ожесточает не тем, что сообщает душе нечто злое, а тем, что действие его благого влияния ограничивается сопротивлением души и обстоятельствами, способствующими этому сопротивлению, когда Бог дарует не все благое, что давало бы ему силу превзойти зло. Он говорит: «Nec ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur» [5]. Если бы Бог при этом захотел сделать больше, то ему надо было бы или создать новые творения, или совершить какие-либо иные чудеса для изменения их природы, чего наилучший замысел не мог допустить. Это то же, как надо было бы, чтобы течение реки было быстрее, чем допускает ее уклон, или чтобы суда были менее нагружены, если хотят, чтобы эти суда плыли с большей скоростью. Ограниченность или изна-

чальное несовершенство созданий производит то, что наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо. Это в некотором роде беспорядки в частностях, которые, однако, удивительным образом открывают красоту целого, подобно тому как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной. Но это зависит уже от того, на что я отвечал при первом возражении.

VI возражение. Кто бы ни наказывал тех, которые поступают настолько хорошо, насколько это в их силах, тот несправедлив.

Бог наказывает подобным образом.

Следовательно, и проч.

Ответ. Я отвергаю меньшую посылку этого силлогизма. Я полагаю, что Бог всегда дарует помощь и благодать, достаточную для всех, имеющих добрую волю, т. е. не отвергающих этой благодати при посредстве новых грехов. Поэтому я не признаю осуждения детей, умерших без крещения, или вне общения с церковью, равно как и осуждения взрослых, живших в соответствии со светом, дарованным им Богом. Я думаю, что *каждый, руководствующийся собственным светом,* несомненно получит больший свет, в котором нуждается, как это неоднократно замечал покойный г-н Хульземан, знаменитый и глубокий лейпцигский теолог. И если бы подобный человек имел недостаточно света в жизни, то по крайней мере в минуту смерти он его получит.

VII возражение. Кто бы ни давал кому-либо лишь некоторые, а не все средства, с помощью которых на самом деле можно было бы иметь добрую волю и несомненно спасительную веру, тот не имеет достаточной благости.

Бог именно так и поступает.

Следовательно, и проч.

Ответ. Я отвергаю большую посылку. Верно то, что Бог может преодолеть самое сильное сопротивление человеческого сердца, и он иногда делает это при помощи то внутренней благодати, то внешних обстоятельств, имеющих сильное влияние на душу; но он не делает этого всегда. Могут спросить: откуда проистекает это различие и почему благость Бога оказывается при этом ограниченной? Оно проистекает из того, что порядком не было определено действовать всегда сверхъестественным образом и нарушать связь вещей, как я это уже заметил, отвечая на первое возражение. Причины этой связи, по которым один человек ставится в более благоприятные обстоятельства, чем другой, сокрыты в глубине Божией премудрости и зависят от всеобщей гармонии. Наилучший план универсума, которого Бог не мог не избрать, требовал этого. Так надо заключить из самих событий; Бог совершает их, следовательно, их нельзя было совершить лучше. И такое действование Бога не только не противно его благости, но именно высочайшая благость побуждает его к этому. Приведенное возражение вместе с ответом на него могло бы быть извлечено из того, что было сказано мною в отношении к первому возражению, но мне казалось целесообразным рассмотреть его в отдельности.

VIII возражение. Кто не может не избирать наилучшее, тот не свободен.

Бог не может не избирать наилучшее.

Следовательно, Бог не свободен.

Ответ. Я отрицаю большую посылку этого силлогизма; скорее надо признать свойством истинной и совершеннейшей свободы возможность всегда пользоваться ею и ее могуществом, не отклоняясь ни внешним принуждением, ни внутренними страстями, из которых принуждение ввергает в рабство тела, а в страсти — души. В том нет ни малейшего рабства, когда всегда руководствуются добром, и всегда по собственной склонности, без всякого принуждения и без всякого недовольства. Возражать же, будто Бог имел необходимость во внешних вещах,— это значит впадать в софизм. Он создал их свободно. Когда он поставил своей целью проявить свою благость, то его премудрость определила избрать средства, наиболее пригодные для достижения этой цели. Если же мы назовем это *нуждой* (besoin), то это выражение надо употреблять не в общепринятом смысле, а в смысле, свободном от всякого несовершенства, почти в таком же, в каком говорят о Божием гневе.

Сенека где-то сказал, что Бог повелел только однажды, но повинуется всегда, ибо он повинуется законам, которые он соблаговолил себе предписать: «Semel jussit, semper paret». Но он бы лучше выразился, если бы сказал, что Бог всегда повелевает и всегда повинуется; ибо при своих желаниях он всегда следует склонности своей собственной природы и все остальные предметы всегда следуют за его волей. А так как эта воля всегда одна и та же, то и нельзя сказать, что Бог повинуется только тому, что он пожелал

прежде. Тем не менее хотя его воля всегда неизменна и всегда стремится к наилучшему, но зло или меньшее добро, что он отвергает, не перестает быть возможным само по себе, иначе необходимость добра была бы геометрической (выражусь так), или метафизической, и одновременно абсолютной; случайность вещей была бы уничтожена, и выбора не существовало бы, но такого рода необходимость, которая не уничтожает возможности противоположного, называется этим именем только по аналогии. Она становится действительной не по простой сущности вещей, а вследствие того, что находится вне их и превыше их, т. е. по воле Бога. Эта необходимость называется моральной, потому что у мудреца необходимое и должное суть вещи равнозначащие. И так как она всегда имеет свое действие, как это и бывает у высочайшей мудрости, т. е. у Бога, то можно сказать, что это необходимость счастливая. Чем больше создания приближаются к ней, тем больше они приближаются к полному счастью, и эта необходимость не такого рода, которой надо избегать, которая разрушает моральность, награду и похвалу, ибо то, к чему она склоняет, совершается не вследствие того, что так делают или так привередничают, а вследствие того, что только так хорошего и желают. А воля, которой свойственно избирать хорошее, заслуживает наибольшей похвалы; она носит награду в себе самой, что доставляет величайшее счастье. И так как подобное свойство божественной природы доставляет полное удовлетворение тому, кто обладает им, то оно же становится наилучшим и наиболее желательным и для созданий, всецело зависящих от Бога. Если бы воля Божия не руководствовалась принципом наилучшего, то она направлялась бы ко злу, что было бы хуже, или же она была бы в некотором роде безразличной к добру и злу и управлялась бы случаем; но воля, всегда управляемая случаем, имела бы небольшую цену при управлении универсумом, как и случайное столкновение корпускул, не имеющих никакой божественности. Если бы даже Бог предавался случайности только иногда и только в некотором роде (как это было бы, если бы он не всегда направлялся всецело к лучшему и был способен предпочитать меньшее добро большему, т. е. предпочитать зло добру, ибо все ограничивающее большее добро есть уже зло), то он был бы несовершенен, равно как и предмет его избрания. Он не заслуживал бы полного доверия; он действовал бы в подобном случае без разума, и управление универсумом было бы похоже на ту карточную игру, при которой дело решается частично сообразительностью, а частично везением. Все это показывает, что самое возражение, направленное против избрания наилучшего, извращает понятия о свободе и необходимости и наилучшее представляет худшим, а это и нечестиво, и смешно.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СОЧИНЕНИИ Г-НА ГОББСА, ОПУБЛИКОВАННОМ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ, О СВОБОДЕ, НЕОБХОДИМОСТИ И СЛУЧАЙНОСТИ

1. Так как вопрос о необходимости и свободе вместе со всеми связанными с ним вопросами был недавно поднят в споре между знаменитым господином Гоббсом и господином Джоном Брэмхоллом, епископом Деррийским,— в сочинениях, опубликованных тем и другим, то я счел своевременным сообщить об их работах точные сведения (хотя я уже и упоминал об этом несколько раз); и это тем более, что сочинения Гоббса до сих пор появились только на английском языке, а все изданное этим автором обыкновенно содержит в себе нечто дельное и разумное. Епископ Деррийский и г-н Гоббс встретились в Париже в 1646 г. у маркиза, позднее герцога, Ньюкастлского и тогда же начали вести беседы об этом предмете. Спор велся с достаточной умеренностью, но несколько позже епископ послал милорду Ньюкастлскому сочинение с просьбой, чтобы г-н Гоббс ответил на него. Тот ответил, но в то же время заметил, что он желал бы, чтобы его ответ не был обнародован, ибо он боялся, чтобы люди недостаточно образованные не злоупотребили его мнениями, приписав их себе, сколь бы они ни были верными. Случилось, однако же, что сам г-н Гоббс сообщил об этой работе одному расположенному к нему французу и позволил одному молодому англичанину сделать перевод сочинения на французский язык для этого друга. Этот молодой человек сделал копию с английского подлинника и затем издал ее в Англии без ведома автора, что заставило епископа отвечать, а г-на Гоббса снова возражать и издать все статьи вместе одной книгой в 348 страниц, напечатанной в Лондоне в 1656 г. ин-кварто под заглавием «Вопросы, касающиеся свободы, необходимости и случайности, разъясняемые и оспариваемые доктором Брэмхоллом, епископом Деррийским, и Томасом Гоббсом Малмсберийским». Есть

и позднейшее издание, 1684 г., в одной книге под названием «Hobb's Tripos» [1], где помещены сочинения Гоббса о человеческой природе, трактат о политическом теле и трактат о свободе и необходимости; но это издание не содержит в себе ответа епископа и возражений автора. Господин Гоббс рассуждает об этом предмете со своим обыкновенным глубокомыслием и тонкостью, но жаль, что с обеих сторон были допущены некоторые язвительные выходки, как это обыкновенно бывает при страстной полемике. Епископ говорит с большой запальчивостью и иногда впадает в тон высокомерия. Господин Гоббс же со своей стороны не щадит его и несколько вдается в пренебрежение к теологии и к схоластическим терминам, которым епископ, очевидно, был предан.

2. Надо согласиться, что в суждениях господина Гоббса есть нечто странное и не выдерживающее критики. По его мнению, учение о Божестве всецело обусловливается определением владыки и Бог в такой же мере виновник добрых поступков созданий, как и злых. Г-н Гоббс полагает, что все, что Бог мог бы сотворить, было бы справедливо, потому что превыше его нет никого, кто мог бы подвергать его наказанию или принуждению. Иногда же он выражается в таком тоне, как если бы учение о Боге было только комплиментом, т. е. учением, приспособленным к его прославлению, а не к познанию. Ему кажется, как он признается, что мучения злых людей должны прекратиться через их уничтожение; это почти такое же учение, как и мнения социниан, но, кажется, г-н Гоббс идет еще дальше. Его философия, утверждающая, что одни только тела суть субстанции, представляется совершенно не склонной к учению о Божием провидении и бессмертии души. О других же предметах он рассуждает весьма разумно. Он очень хорошо показывает, что ничто не совершается случайно, или, скорее, что случай выражает только незнание причин, производящих действие, и что для всякого действия требуется сочетание всех достаточных условий, предшествующих событию. Таким образом, очевидно, что ни одно условие не должно отсутствовать, если событие должно произойти, потому что таковы условия; и событие не может не произойти, когда есть все условия, потому что все они суть достаточные условия. Это сходно с тем, что и я неоднократно утверждал, говоря, что все совершается по определенным причинам, знание которых, если бы оно

было нам присуще, в то же время показало бы нам, почему событие произошло так, а не иначе.

3. Но склонность этого автора к парадоксам и желание противоречить другим авторам заставили его сделать крайние и неприятные выводы и выразиться так, будто все совершается по абсолютной необходимости. Между тем епископ Деррийский в своем ответе (статья 35, с. 327) очень хорошо заметил, что отсюда следует лишь гипотетическая необходимость, какую мы приписываем всем событиям по отношению к божественному предведению; г-н Гоббс же полагает, что и одного божественного предведения достаточно для установления абсолютной необходимости событий, о чем учил и Уиклиф и даже Лютер, когда он писал «De servo arbitrio», или по крайней мере оба выражались в подобном роде. Но теперь достаточно поняли, что необходимость этого рода, которую называют гипотетической и которая проистекает из предведения или других предшествующих причин, не содержит в себе ничего, что могло бы нас обеспокоить. Все это было бы, однако, совершенно иначе, если бы вещь была необходима сама по себе в таком роде, что противоположное ей содержало бы противоречие. Г-н Гоббс и слышать не хочет о моральной необходимости, потому что всякое действие совершается вследствие физических причин. Тем не менее справедливо находят большое различие между необходимостью, обязывающей умного поступать благоразумно, что называют моральной необходимостью, именно ее приписывая Богу, и между той слепой необходимостью, по которой, согласно Эпикуру, Стратону, Спинозе и, может быть, г-ну Гоббсу, вещи существуют независимо от разума и избрания и, следовательно, независимо от Бога,— Бог, по их мнению, и в самом деле не нуждается в разуме и избрании, потому что вследствие этой необходимости все существует по своей собственной сущности столь же необходимо, как необходимо, чтобы два да три составляли пять. Это абсолютная необходимость, потому что все зависящее от нее должно произойти, как бы ни поступали, между тем как все случающееся по гипотетической необходимости совершается вследствие предположения, что то или другое было предвидено, или допущено, или подготовлено заранее; и моральная необходимость предполагает склонность разума, всегда проявляющего свое действие в разумном существе. Этого рода необходимость есть счастливая и желательная, когда у людей есть основательные причины поступать так, как они поступают, тогда как слепая и абсолютная необходимость разрушает благочестие и мораль.

4. Более основательно рассуждение г-на Гоббса, когда он соглашается, что наши действия находятся в нашей власти, так что мы делаем лишь то, что хотим, если только обладаем силой и если не встречаем препятствий. И тем не менее он полагает, что даже наши прихоти не находятся в нашей власти настолько, чтобы мы без затруднения и произвольно могли предаваться склонностям и хотениям, желательным для нас. Епископ, по-видимому, не обратил достаточного внимания на это рассуждение, да и г-н Гоббс недостаточно развил его. Истина же состоит в том, что мы имеем некоторую власть над нашими прихотями, но не прямым образом, не абсолютно и не безразлично. Это я объяснил в некоторых местах своего сочинения. Наконец, г-н Гоббс показывает согласно с некоторыми другими, что достоверность событий и даже необходимость, если только подобная необходимость допустима при зависимости наших действий от причин, не мешают нам прибегать к убеждениям, увещеваниям, порицаниям, похвалам, наказаниям и наградам; потому что все они побуждают и заставляют людей совершать действия или же воздерживаться от них. Таким образом, если бы человеческие действия были необходимы, то они зависели бы и от этих средств. Но истина состоит в том, что эти действия вовсе не являются абсолютно необходимыми, и, как бы мы ни поступали, эти средства лишь помогают этим действиям стать определенными и достоверными, какими они и бывают на самом деле, показывая самой своей природой, что они не способны быть абсолютно необходимыми. Он дает также очень хорошее понятие о *свободе*, понимаемой в смысле, общем для разумных и неразумных субстанций, говоря, что вещь признается свободной, когда присущая ей сила не сдерживается никакой внешней причиной. Так, вода, удерживаемая препятствием, имеет силу разлиться, но не имеет свободы, между тем как она же не имеет силы подняться выше препятствия, хотя ничто не мешает ей там разлиться и нет препятствия, мешающего ей подняться на эту высоту, так как для этого надо было бы, чтобы она сама поднялась выше или чтобы поднятие ее совершилось посредством некоторого добавления воды. Так, узник не имеет свободы, а больной не имеет возможности воспользоваться ею.

5. В предисловии г-н Гоббс перечисляет спорные пункты, и я укажу на них с добавлением некоторых замечаний. *С одной стороны*, говорит он, *утверждают, 1) что человек в настоящий момент не может избирать такой волей, какую должен бы иметь.* Это хорошо сказано, в особенности в отношении настоящей воли: люди избирают предмет своей волей, но они не избирают его настоящей своей волей; их желания обусловливаются прежними причинами и расположениями. Тем не менее верно, что люди могут подыскивать новые причины и со временем сообщать себе новые расположения и этим путем могут приобретать желания, каких не имеют и не могут дать себе вдруг. Это то же (пользуюсь сравнением самого г-на Гоббса), что бывает при голоде или жажде. В данную минуту не от меня зависит, ощущать или не ощущать голод, но от моей воли зависит, есть или не есть; тем не менее на будущее время от меня зависит, испытывать голод или не испытывать его в подобное время дня благодаря предшествующему вкушению пищи. Таким образом, часто существуют средства избегать дурных желаний, и когда г-н Гоббс в своем возражении говорит (п. 14, с. 138), что в законах обыкновенно сказано: ты должен или не должен делать это или то; но никогда не говорится: ты должен или не должен желать, то, очевидно, он ошибается в отношении к Божиему закону, который гласит: non concupisces, *не пожелай,* хотя верно то, что эти запрещения не относятся к первым побуждениям, которые будут невольны. Утверждают, 2) что *случай* (chance — по-английски, casus — по-латыни) *не производит ничего,* т. е. ничто не производится без причины и без основания. Очень *хорошо,* я согласен с этим, если речь идет о действительном случае, потому что счастье и случай суть представления, возникающие только от нашего незнания причин или от отвлечения от них. 3) Что *все события имеют свои необходимые причины.* Это *неправильно:* они имеют свои определяющие причины, которыми их можно оправдать, но эти причины не суть необходимые. Противоположное этому могло бы случиться без появления противоречия. 4) Что *Божия воля налагает необходимость на все вещи. Это неверно:* Божия воля производит только случайные вещи, которые могли бы быть иными, а время, пространство и материя безразличны ко всякого рода формам и движениям.

6. *С другой стороны*, как говорит г-н Гоббс, *обыкновенно утверждают:* 1) что *человек свободен (безусловно) в избрании не только того, что хочет делать, но еще и того, чего хочет желать.* Это *плохо* сказано: люди не бывают полными хозяевами своей воли, так чтобы они могли изменять ее вдруг без помощи какого-либо средства или же не обращая на нее внимания. 2) *Когда человек желает доброго дела, то воля Божия содействует его воле. Иного быть не может.* Это *хорошо* сказано, надо только понимать под этим, что Бог не хочет дурных действий, хотя и допускает их, дабы не произошло нечто худшее, чем грех. 3) *Что воля может избирать, хотя бы она хотела или не хотела этого.* Это сказано *плохо* в отношении наступившего желания. 4) *Что вещи происходят случайно, вне необходимости.* Это тоже *плохо:* то, что происходит без необходимости, не происходит поэтому случайно, т. е. без причин и без оснований. 5) *Что несмотря на то, что Бог предвидит наступление известного события, наступление его не необходимо, так как Бог предвидит вещи не как будущие, или в их причинах, но как настоящие.* Здесь начало *хорошо,* а окончание — *плохо.* Надо по всей справедливости допустить необходимость следствий, но для этого нет необходимости ставить здесь вопрос, как будущее становится для Бога настоящим, ибо необходимость следствий не мешает тому, чтобы событие или следствие было случайно само по себе.

7. Наш автор думает, что учение, возобновленное Арминием [2], одобряемое в Англии архиепископом Лаудом и двором и предписывающее замещение высших церковных должностей только людьми этой партии, вызвало возмущение, вследствие которого епископ и он сам встретились в Париже у милорда Ньюкастлского; с этим последним они вступили в спор. Я не могу одобрять всех поступков архиепископа Лауда, человека достойного и, может быть, желавшего добра, но слишком увлекающегося пресвитерианством. Тем не менее можно сказать, что революция как в Нидерландах, так и в Великобритании произошла от слишком большой религиозной нетерпимости ригористов; и можно сказать, что защитники абсолютного определения тоже были не меньше ригористами, угнетая в Голландии своих противников благодаря власти принца Морица, а в Англии возбуждая возмущения против короля Карла I. Но эти заблуждения принадлежат людям, а не учению. Их противники тоже не были свободны от за-

блуждений, как это показывают строгость, проявленная в Саксонии к Николаю Креллию, и поведение иезуитов в отношении к партии епископа Ипрского.

8. Г-н Гоббс вслед за Аристотелем замечает, что существует два источника доводов: разум и авторитет. Что касается разума, то он говорит, что допускает основания, заимствованные из тех атрибутов Бога, которые он признает доказуемыми и доступными пониманию; но он утверждает, что существуют другие атрибуты, совершенно непонятные и представляющие собой лишь выражения, в которых мы прославляем Бога. Но я не понимаю, каким образом можно прославлять Бога в выражениях, ничего не значащих. Может быть, по учению г-на Гоббса, равно как и по учению Спинозы, мудрость, благость, справедливость суть только олицетворения в отношении к Богу и к универсуму, так как, согласно их воззрениям, первоначальная причина действует по необходимому могуществу, а не по избранию своей мудрости,— мнение, ошибочность которого я достаточно показал. Кажется, г-н Гоббс не хотел достаточно объясниться из-за боязни вызвать скандал, за что он заслуживает одобрения. По этой же причине, как он сам говорит, он не желал, чтобы было обнародовано то, что произошло в Париже между ним и епископом. Он добавляет, что нехорошо говорить вслух о том, что нежелательное Богу действие может совершиться, потому что это значит провозглашать, что Бог и на самом деле не имеет силы. Но в то же время он добавляет, что не лучше утверждать противное и приписывать ему желание зла; потому что это не делает ему чести и, по-видимому, ведет к обвинению в недостатке доброты. Он думает поэтому, что в отношении этого предмета нехорошо высказывать истину; но он был бы прав лишь в том случае, если бы истина находилась на стороне противоположного, защищаемого им мнения; ибо в самом деле, если разделять учение этого автора, то представлялось бы, что Бог не обладает благостью или, скорее, что Бог есть только слепая природа нагромождения материальных вещей, действующих сообразно с математическими законами по абсолютной необходимости, как это свойственно атомам в системе Эпикура. Если бы Бог был похож на некоторых наших вельмож, то было бы неудобно высказывать ему полную истину, касающуюся его; но Бог не похож на какого-либо человека, которому часто приходится скрывать свои намерения и действия; напротив, всегда позволительно и разумно

возвещать людям о Божиих намерениях и действиях, потому что они всегда прекрасны и достойны похвалы. Таким образом, истину, касающуюся Божества, всегда бывает благовременно высказывать, по крайней мере не опасаясь скандала. И я, как кажется, удовлетворительным для разума и не оскорбительным для благочестия образом показал, как надо понимать то, что Божия воля совершает свое действие и допускает грех, и это без ущерба для мудрости и благости Бога.

9. Что касается текстов, заимствованных из Священного писания, то г-н Гоббс делит их на три разряда: одни из них, говорит он, свидетельствуют в мою пользу, другие нейтральны, а третьи, по-видимому, свидетельствуют в пользу моих противников. Тексты, признанные им подтверждающими его учение, суть те, которые приписывают Богу причину наших желаний. Таковы тексты из книги Бытия (гл. 45, ст. 5), где Иосиф говорит своим братьям: «Не печальтесь и не жалейте о том, что вы продали меня и пришли затем сюда, потому что Бог послал меня к вам для сохранения вашей жизни». И в стихе 8: «Не вы привели меня сюда, но Бог». Бог говорит также (Исх. 7, 3): «Я ожесточу сердце фараона». И Моисей говорит (Втор. 2, 30): «Но Сигон, царь Есевонский, не позволял нам пройти через его землю: ибо вечный Бог твой ожесточил его душу и укрепил его сердце, чтобы передать его в твои руки». И Давид говорит Семею (2 Цар. 16, 10): «Пусть злословит: ибо Вечный приказал ему: злословь Давида; и кто скажет ему: зачем ты это делаешь?» Также 1 Цар. 12, 15: «Царь (Ровоам) не слушал народа, потому что так было определено Вечным». У Иова 12, 16: «От Него зависит и то, что заблуждаются, и то, что вводят в заблуждение». В стихе 17: «Он лишает судей разума». В стихе 24: «Он отнимает у вождей народа мужество и заставляет их блуждать в пустыне». В стихе 25: «Он заставляет их блуждать как пьяных». Бог говорит царю ассирийскому (Исх. 10, 6): «Гнев мой пошлю на народ беззаконный и из своих людей повелю сотворить корысть и пленение, и попрать города и превратить их в прах». И Иеремия говорит (10, 23): «Вечный, я знаю, что пути человека не зависят от него и не в его власти направлять свои стопы, когда он идет». И Иезекиилю Бог говорит (3, 20): «Когда Праведный уклонится от праведности и совершит несправедливость, то он умрет, так как я положу камень преткновения перед ним». И Спаситель говорит

у Иоанна (6, 44): «Никто не может прийти ко мне, если Отец, пославший меня, не привлечет его». И святой Петр говорит в книге Деяний апостолов (2, 23): «По точному определению и божественному предведению преданного (Иисуса) вы взяли и убили». И Деяний 4, ст. 27, 28: «Поистине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским, чтобы сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой». И святой Павел (Рим. 9, 16): «Все зависит не от желания и не от подвига, а от божественного помилования». И в стихе 18: «Итак, кого хочет, он помилует; а кого хочет, ожесточает». Стих 19: «Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Ибо кто может противиться воле Его?» Стих 20: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли работавшему: зачем ты меня так сделал?» И 1 Коринф. 4, 7: «Кто полагает различие между тобой и другим и что ты имеешь, чего бы не получил?» И 1 Коринф. 12, 6: «Действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех». И Ефесянам 2, 10: «Мы — его творение, созданное во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам, чтобы их исполняли». И Филиппийцам 2, 13: «Бог производит в вас и желание и действие по Своему благоволению». К этим стихам можно присоединить еще и те, которые представляют Бога виновником всякой благодати и всех добрых склонностей, и все те, в которых говорится, что мы стали как бы мертвыми во грехе.

10. А вот тексты нейтральные, по мнению г-на Гоббса. Это тексты такого рода, где Священное писание говорит, что человек имеет выбор: действовать, если хочет, или не действовать, если не хочет. Например, Второзаконие 30, 19: «Призываю против вас во свидетели небо и землю, что я предложил перед тобой жизнь и смерть: избери же жизнь, дабы был жив ты и твое потомство». И у Иисуса Навина 24, 15: «Ныне изберите себе сами, кому будете служить». И Бог говорит пророку Гаду (2 Цар. 24, 12): «Иди и скажи Давиду, говоря: так говорит Вечный: я наведу на тебя три наказания, избери себе одно из них, дабы я наказал тебя им». И у Исаии 7, 16: «Прежде чем отрок научится отличать благое от злого». Наконец, тексты, которые г-н Гоббс признает, по-видимому, противоречащими его учению, суть все те, в которых указывается, что человеческая воля несогласна с Божией волей, как у Исаии в гл. 5, стих 4: «Что сотворю с виноградником

моим и чего я не сделал еще? Я ожидал от него гроздий, а он принес тернье». И у Иеремии в гл. 19, ст. 5: «И создали высоту Ваалу на сожжение сынов своих огнем во всесожжение Ваалу, чего Я не приказывал, не говорил и чего у меня не было на сердце». И у Оссии 13, 9: «О, Израиль! твоя погибель зависит от тебя, а твоя помощь приходит от Меня». И 1 Тим. 2, 4: «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и пришли в разум истины». Автор говорит, что он мог бы привести множество других текстов именно такого рода, в которых говорится, что Бог не хочет нечестия, что он желает спасения грешника, и вообще такого рода, в которых высказывается, что Бог заповедует добро и запрещает зло.

11. Г-н Гоббс отвечает на эти тексты тем, что Бог не всегда желает того, что повелевает, как это было, например, с его повелением Аврааму принести в жертву сына, и что его явленная воля не всегда есть полная воля, или его повеление, как, например, откровение Ионе о том, что Ниневия погибнет в 40 дней [3]. Г-н Гоббс добавляет также, что, когда говорится, что Бог хочет спасения всех, это значит только, что Бог повелевает, чтобы все совершали то, что необходимо для спасения; и когда Писание говорит, что Бог не желает греха, то это значит, что он хочет наказать его. И остальные тексты г-н Гоббс трактует как способ выражаться человеческим языком. Но ему можно возразить, что недостойно Бога, чтобы его явленная воля была противоположна его действительной воле; что сказанное им Ионе о ниневитянах было скорее угрозой, чем предсказанием, и, таким образом, случай нераскаянности при этом подразумевался сам собой; так поняли это и сами ниневитяне. Можно также сказать, что, приказывая Аврааму принести в жертву сына, Бог в действительности желал только повиновения, а не самого исполнения, которому он помешал после того, как достиг послушания, ибо подобное исполнение само по себе не было достойно его желаний. Но это не касается действий, которых он положительно желает и которые на самом деле достойны быть предметом его воли. Таковы благочестие, любовь и все добродетельные поступки, заповедуемые Богом; таково же и уклонение во грех, что противоречит божественному совершенству больше, чем что-либо другое. Итак, несравненно лучше объяснять Божию волю, как мы ее объяснили в «Теодицее», таким образом: мы скажем, что Бог в силу своей высочайшей благости предварительно обладал дей-

ствительной склонностью ко всякому благу и ко всякому похвальному действию, которые он видел и совершения которых он хотел, а также склонялся остановить всякое зло и всякое дурное действие, которые он видел и проявления которых не желал; но по требованию той же благости в соединении с бесконечной мудростью, а также по стечению всех предшествующих и частных склонностей ко всякому благу и из намерения воспрепятствовать всякому злу он определил осуществить возможно наилучший план вещей; это и осуществила его окончательная, или постановляющая, воля. И так как этот наилучший план по своей природе был такой, что при нем добро должно было быть оттенено некоторым злом, как свет сопровождается тенью, причем зло несравненно меньше добра, то Бог не мог ни исключить этого зла, ни ввести некоторого ограничения добра в этот план, не причиняя ущерба своему высочайшему совершенству. И вот поэтому надо утверждать, что он допускает грех других, ибо иначе он сам совершил бы худшее действие, чем всякий грех созданий.

12. Я нахожу, что епископ Деррийский по крайней мере имел основание говорить (в статье XV своего «Ответа», с. 153), что мнение его противника противоположно благочестию, если он сводит все к одному лишь могуществу Божию, и что г-н Гоббс не должен был учить, будто почитание и культ служат лишь признаками могущества того, кто почитаем, ибо кроме этого люди могут и должны признавать и почитать мудрость, благость, справедливость и другие совершенства. «Magnos facile laudamus, bonos libenter» [4]. Это мнение, которое лишает Бога всякой благости и всякой действительной справедливости, которое представляет его тираном, пользующимся абсолютным могуществом, независимо от всякого права и всякой справедливости, создающим миллионы существ, чтобы делать их навеки несчастными лишь для проявления своего могущества,— это мнение, говорю я, может сделать людей очень дурными; и если бы оно было принято, то в мире не было бы необходимости в дьяволе для отчуждения людей от Бога и друг от друга, что было совершено змеем, уверившим Еву, будто Бог не желал ей блага, когда запретил вкушать плод. Г-н Гоббс старается отразить этот удар в своем втором «Ответе» (с. 160), говоря, что благость есть составная часть могущества Божия, именно могущества быть любимым. Но это злоупотребление словами извращает понятия и смешивает то, что должно быть

представлено раздельно. В самом деле, если Бог не имеет в виду блага разумных созданий и если он не имеет других оснований для справедливости, кроме своего могущества, которое заставляет его производить или произвольно то, что ему случайно представляется, или необходимо все, что только возможно, причем не бывает избрания, основанного на добре, то как он может стать любимым? Следовательно, это такого рода учение, по которому или слепое, или произвольное могущество разрушает благочестие; ибо слепое могущество отрицает разумное начало, или Божие провидение, а произвольное приписывает ему действия, приличествующие злому началу. Справедливость в Боге, говорит г-н Гоббс (с. 161), есть не что иное, как присущая ему сила, которой он пользуется при распределении благ и бедствий. Это определение удивляет меня; не сила, а воля распределяет их сообразно с разумом, т. е. сообразно с благостью, руководимой мудростью, что и сопровождается проявлением Божией справедливости. Но, говорит он, справедливость в Боге не тождественна со справедливостью в человеке, который бывает праведным только посредством исполнения законов высшего лица. Г-н Гоббс ошибается в этом, равно как и г-н Пуфендорф, разделяющий это мнение. *Справедливость* зависит не от произвольных законов высшего лица, а от вечных правил мудрости и благости, равно существующих и в людях, и в Боге. Г-н Гоббс в том же самом месте заявляет, что приписываемая Богу мудрость состоит не в логическом рассмотрении отношений средств к цели, а в непостижимом атрибуте, приписываемом непостижимой природе для почитания его. По-видимому, он хочет сказать, что это означает приписывать неизвестно кому какое-то неизвестное свойство, или даже приписывать химерическое качество химерической субстанции для устрашения и для утешения народов посредством установленного для них культа. Ибо в сущности трудно допустить, чтобы г-н Гоббс имел иное понятие о Боге и о его мудрости, так как признает одни лишь материальные субстанции. Если бы г-н Гоббс был еще жив, то я поостерегся бы приписывать ему мнения, которые могли бы ему повредить, но трудно оправдать его в них. Может быть, впоследствии он одумался; я предполагаю это потому, что его заблуждения не были для него гибельными. Но поскольку они могут быть гибельными для других, то полезно предупредить тех, кто будет читать этого автора, так как в остальном он заслужи-

вает одобрения и во многих отношениях может быть полезным. Верно, что Бог, собственно говоря, не размышляет, подобно нам, употребляя время для перехода от одной истины к другой, но так как он постигает все истины и все их связи одновременно, то он знает и все последствия и в превосходной степени содержит в себе все заключения, какие мы можем делать. Именно поэтому его мудрость есть совершенная.

ЗАМЕЧАНИЯ НА КНИГУ О НАЧАЛЕ ЗЛА, ИЗДАННУЮ НЕДАВНО В АНГЛИИ

1. Жаль, что г-н Бейль просматривал только рецензии на эту прекрасную книгу, помещенные в журналах, ибо если бы он сам прочел ее и обсудил надлежащим образом, то предоставил бы нам хорошую возможность прояснить некоторые затруднения, которые, подобно головам гидры, постоянно возникают вновь при подобном запутанном предмете, если только при этом не имеют в виду всей системы и не обдумывают со всей строгостью весь ход доказательств. Ибо надо знать, что строгость доказательств в отношении предметов, возвышающихся над наглядными представлениями, то же, что фигуры в геометрии: в них всегда ощущается потребность, чтобы поддерживать внимание и сообщать рассуждениям связность. Вот почему, когда эта книга на латинском языке, исполненная учености и изящества, напечатанная первоначально в Лондоне, а затем перепечатанная в Бремене, попала в мои руки, то я подумал, что важность предмета и достоинства автора заслуживают моего внимания, которого могут потребовать от меня и читатели, так как я разделяю мнения по этому предмету только наполовину. В настоящем своем виде все сочинение состоит из пяти глав, и пятая глава вместе с приложением равна по объему остальным. Я заметил, что первые четыре главы, в которых речь идет о зле вообще и о физическом зле в частности, достаточно согласуются с моими началами (за исключением некоторых отдельных мест) и иногда даже красноречиво раскрывают некоторые пункты, которых я не касался, так как г-н Бейль на них не настаивал. Но пятая глава со своими подразделениями (из которых некоторые равняются целым главам), говоря о свободе и о моральном зле, от него зависящем, утверждается на принципах, противоположных моим и даже г-на Бейля, если бы только можно было при-

писать ему определенные принципы. Ибо эта пятая глава направлена на то, чтобы показать (если бы это было возможно), что истинная свобода зависит от безразличия равновесия, неопределенного, полного и абсолютного; так что при решении не бывает никакого основания, предшествующего решению, ни в избрании, ни в предмете, и, таким образом, избирают не то, что нравится, а, избирая без всякого повода, сами уже делают избранное нравящимся.

2. Это начало избрания без причины и без основания,— избрания, говорю я, лишенного цели мудрости и благости, многими людьми признается особым преимуществом Бога и разумных субстанций, источником их свободы, удовлетворенности, морали и их добра или зла. И представления, по которым считают возможным воображать себя независимыми не только от склонностей, но и от самих внутренних оснований и от блага или от внешнего зла, рисуются иногда в таких прекрасных красках, что все это можно принять за превосходнейшую вещь в мире. Тем не менее это и есть чистый вымысел, есть подавление разума капризом, чем, однако, хвалятся. Но все это, воображаемое ими, невозможно; а если бы оно существовало в действительности, то было бы вредно. Это вымышленное состояние может быть приписано какому-нибудь Дон-Жуану на празднике Петра, и только какой-нибудь романтически настроенный человек может принять соответствующий вид и убедить себя, что он действительно находится в этом состоянии; но в природе никогда не бывает избрания, к которому не были бы побуждены предшествующим представлением о добре или зле, склонностями или причинами; и я никогда не поверю защитникам абсолютного безразличия, чтобы они могли представить хотя бы один пример этого. Тем не менее если бы я допустил вымысел этого избрания, ничем не определяемого, то я допустил бы, что защитники этого положения, и в особенности наш ученый автор, суть химерические люди. Перипатетики придерживались некоторых мнений подобного рода; но было бы в высшей степени несправедливо из-за этого осуждать Оккама, Суисета, Цезальпина, Конринга, тоже придерживавшихся некоторых мнений этой школы, в наше время преобразованной.

3. Одно из этих мнений, возобновленное и распространенное в низших школах во времена пристрастия к химерическим представлениям, есть неопределенное безразличие при избрании, или вымысел, будто душам присуща такая случайность, которая ни к чему нас не склоняет, коль скоро мы не замечаем отчетливо этой склонности, будто действие происходит без причины, коль скоро мы ее не видим. Это почти то же, как некоторые отвергают неощущаемые корпускулы, потому что не видят их. Но новейшие философы преобразовали эти схоластические мнения, показав на основании законов телесной природы, что тело может быть приводимо в движение не иначе как только при посредстве толчка другого тела; подобным же образом надо думать, что и души (в силу законов духовной природы) могут быть приведены в движение не иначе как только посредством оснований добра и зла, хотя отчетливому познанию это может быть недоступно по причине бесчисленного множества незначительных впечатлений, то радостных, то печальных, разнообразно сочетаемых и располагающих нас к одним предметам больше, чем к другим, неизвестно почему. Платон, Аристотель и даже Фома Аквинский, Дюран и другие наиболее выдающиеся схоластики думали об этом согласно с общим мнением людей непредубежденных. Они ставили свободу в зависимость от разума и от склонностей, то избирающих, то отвергающих предметы; и они признавали положительным, что наша воля, избирая, руководствуется добром или злом, действительными или кажущимися в предметах. Но вот некоторые очень утонченные философы из своих стерильных колб извлекли непостижимое представление об избрании, не зависящем от чего бы то ни было, которое должно было творить чудеса при решении всех затруднений. Но само-то оно прежде всего составляло величайшее затруднение, подрывая великое начало разумности, по которому мы всегда предполагаем, что ничто не совершается без причины или достаточного основания. Так как схоластики часто забывали применять это великое начало, допуская некоторые скрытые изначальные свойства, то и не следует удивляться, что вымысел о неопределенном безразличии находил у них одобрение и что даже превосходные люди запутывались в нем. Наш автор, освободившийся уже от многих схоластических заблуждений, придерживается, однако, этого вымысла, но, без сомнения, он один из лучших защитников его.

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent [1].

Он приписывает ему наилучшее значение и показывает его с наилучшей стороны. Он лишает добровольность и разумность их преимуществ и все преимущества приписывает неопределенному безразличию. По его мнению, только посредством этого безразличия люди бывают активны, сопротивляются страстям, радуются своему избранию и бывают счастливы; кажется, было бы несчастьем, если бы какая-либо счастливая необходимость обязывала нас избирать хорошее. Наш автор высказывает прекрасные мысли о начале и причинах природного зла; и ему надо было только применить те же начала и к моральному злу, тем более что он сам думает, что моральное зло становится злом только вследствие физических зол, которые оно причиняет или стремится причинить. Но я не знаю, почему он думает, что было бы унизительно для Бога и для людей, если бы они подчинялись разуму; что от этого они стали бы пассивными и не были бы довольны собой; что, наконец, люди не могли бы ничего противопоставить несчастьям, поражающим их извне, если бы в себе самих не имели этой прекрасной привилегии делать вещи хорошими или сносными своим избранием и благодаря применению этой удивительной способности все превращать в золото.

4. В дальнейшем мы исследуем это более тщательно, но прежде хорошо было бы воспользоваться превосходными мыслями нашего автора о природе вещей и о природном зле, о чем я скажу несколько больше. Так мы лучше поймем все строение его системы. *Первая глава* содержит основные начала. Автор называет субстанцией такое бытие, понятие о котором не содержит в себе существования другого бытия. Я не знаю, есть ли такие существа среди творений по причине связи вещей; и пример восковой свечи не может служить примером субстанции, как и рой пчел. Но эти выражения можно принимать в более широком смысле. Он очень хорошо замечает, что независимо от всех изменений материи и отрицания в ней всех качеств остается еще протяжение, подвижность, делимость и сопротивление. Он выясняет также природу понятий и дает понять, что *универсалии* обозначают только сходные черты, существующие в индивидуальных *предметах;* что с помощью *идей* мы постигаем только то, что воспринимаем непосредственным ощущением; и что все остальное становится нам понятным только благодаря соотнесению с этими идеями. Но когда он признает, что мы не имеем идеи о Боге, о духе, о субстанции, то, кажется, он обращает недостаточно внимания на то, что́ мы непосредственно усматриваем в субстанции и духе, сознавая самих себя, и не учитывает, что к идее Бога мы приходим через снятие ограничений с наших совершенств, подобно тому как протяженность, представляемая абсолютно, мыслится в идее шара. Он также справедливо утверждает, что по крайней мере наши простые идеи врожденны нам; и он отвергает tabula rasa [2] Аристотеля и г-на Локка. Но я не могу согласиться с ним, будто наши идеи имеют не больше отношения к предметам, чем слова, сотрясающие воздух, или черчение на бумаге к нашим идеям, и что соотношения между нашими ощущениями произвольны и существуют ex instituto [3], как значения слов. Я уже заметил в другом месте, почему я не могу согласиться с нашими картезианцами относительно этого учения.

5. Чтобы прийти к первопричине, автор ищет *критерий,* признак истины, и он находит его в той силе, с которой наши внутренние положения, когда они очевидны, вынуждают разум соглашаться с ними; именно поэтому, говорит он, мы доверяем чувствам; он показывает также, что картезианский признак, а именно ясность и отчетливость восприятий, нуждается в новом признаке для различения того, что́ есть ясное и отчетливое, и что соответствие или несоответствие идей (или, скорее, терминов, как некогда выражались) может быть обманчивым, потому что существуют соответствия действительные и кажущиеся. По-видимому, он признает также, что внутренняя сила, заставляющая нас *соглашаться,* тоже требует осторожности и может возникать из неискоренимых предрассудков. Вот почему он заявляет, что тот, кто укажет на другой критерий, укажет человеческому роду на весьма полезную вещь. Я старался выяснить этот критерий в небольшом рассуждении об истине и идеях в 1684 г. [4]; и хотя я не льщу себя надеждой, что сделал в нем новое открытие, тем не менее я раскрыл вещи, которые до сих пор были неясными. Я установил различие между истинами факта и истинами разума. Истины факта становятся достоверными только посредством сопоставления их с истинами разума и посредством подведения их к присущим нам непосредственным восприятиям, о которых св. Августин и г-н Декарт очень хорошо заметили, что в них нельзя сомневаться, т. е. нельзя сомневаться, что мы мыслим о тех или иных вещах. Но чтобы судить, имеют ли наши внутренние видения какую-либо реальность и чтобы перейти от мыс-

лей к объектам, по-моему, надо принять во внимание, хорошо ли соединены эти восприятия между собой и с другими, бывшими у нас прежде, как это происходит с математическими правилами и другими истинами разума. Если они соединяются хорошо, то их надо признать реальными, и я думаю, что в этом единственное средство отличить их от вымыслов, снов и видений. Таким образом, истина вещей, находящихся вне нас, может быть познана только через связь явлений. Критерий истин разума или тех, которые возникают из *восприятий* (conceptions), состоит в строгом применении правил логики. Что же касается идей или понятий, то я признаю *действительными* (reelles) те из них, возможность которых достоверна; *определения* же, которые не представляют этой возможности, суть только *номинальные* определения. Геометры, знакомые с хорошим анализом, знают различие, существующее в этом отношении между свойствами, по которым можно определять линию или фигуру. Наш опытный автор, может быть, не идет так далеко, но из всего того, что сказал о нем выше и скажу еще, ясно, что он не чужд глубокомыслия и рассудительности.

6. После этого он исследует, существуют ли сами по себе движение, материя и пространство; и для этой цели он решает, можно ли представлять их несуществующими? Он указывает на то преимущество Бога, по которому, коль скоро предполагают его существование, то надо признать его существование необходимым. Таков и заключительный вывод из замечания, приведенного мною в вышеупомянутом небольшом рассуждении, а именно: что коль скоро допускают возможность бытия Бога, то надо допустить, что он существует необходимо. А коль скоро допускают божественное бытие, то допускают и возможность его существования. Следовательно, коль скоро допускают существование Бога, то надо допустить, что он существует необходимо. Но те три вещи, о которых мы упомянули, не обладают этим преимуществом. В частности, автор думает о движении, что недостаточно сказать вместе с г-ном Гоббсом, что настоящее движение происходит от предшествующего, а это последнее от другого, и так до бесконечности. Ибо сколько бы вы ни углублялись в прошлое, вы никак не будете в состоянии указать причину, по которой в материи существует движение. Итак, надо, чтобы сама причина находилась вне этой последовательности, и если существует вечное движение, то должен быть и вечный двигатель; подобно этому лучи солнца, если бы они вечно находились при солнце, не переставали бы иметь свою вечную причину в солнце. Я очень рад, что заявляю об этих рассуждениях нашего ученого автора, чтобы можно было видеть, как важен, даже по его мнению, принцип достаточного основания. Ибо если бы было допустимо, что нечто происходит без всякого основания, то атеисту легко было бы разрушить эти его аргументы замечанием, что для существования движения нет необходимости в достаточной причине. Я не хочу вдаваться в рассуждения о реальности и вечности пространства, опасаясь слишком уклониться от своего предмета. Достаточно заметить, что, по мнению автора, оно может быть уничтожено божественной силой, но всецело, а не в частях и что мы могли бы существовать с Богом одни, когда бы не было пространства и материи, так как мы не содержим в себе понятия о существовании внешних вещей. Он также дает понять, что в ощущениях звуков, запахов и вкусов не содержится представления о пространстве. Но, каковы бы ни были его суждения о пространстве, достаточно, что существует Бог как причина материи и движения и, наконец, всех вещей. Автор думает, что мы можем рассуждать о Боге, как слепорожденный рассуждает о свете. Но я думаю, что мы можем рассуждать об этом несколько больше, потому что наш естественный свет есть луч божественного света. Сказав о некоторых атрибутах Бога, автор признает, что Бог действует с целью передачи своей благости и что его творения хорошо устроены. Наконец, он заключает эту главу надлежащим образом, говоря, что Бог при создании мира имел в виду даровать ему наибольшую сообразность вещей, наибольшее удобство для существ, наделенных чувствами, и наибольшее удовлетворение желаний, какие только бесконечное могущество и бесконечная мудрость и благость могли совместно дать им. И он добавляет, что если, несмотря на это, в мире все же существует некоторое зло, то надо думать, что и бесконечные божественные совершенства не могли (я охотнее выразился бы: не должны были) его устранить.

7. В главе II анализируется зло. Он, подобно мне, делит его на метафизическое, физическое и моральное. Метафизическое зло состоит в несовершенствах; физическое зло состоит в болезнях и подобных неприятностях; а моральное зло состоит во грехе. Все эти виды зла существуют в Божием творении, и Лукреций отсюда сделал

вывод, что провидения нет, и отвергал идею, что мир является произведением Божества:

Naturam rerum divinitus esse creatam,

ибо в природе вещей существует столько недостатков:

Quoniam tanta stat praedita culpa [5].

Иные признавали два начала: одно доброе, а другое злое; а некоторые считали это затруднение неразрешимым — к их числу наш автор, по-видимому, относил и г-на Бейля. В своем труде он надеется показать, что это вовсе не гордиев узел, который нуждается в рассечении; он справедливо говорит, что могущество, мудрость и благость Бога не были бы беспредельными и совершенными в своем проявлении, если бы все виды этого зла были устранены. В III главе он говорит о зле несовершенства и вслед за св. Августином замечает, что творения несовершенны потому, что созданы из небытия, а если бы Бог производил совершенную субстанцию из собственного лона, он произвел бы Бога. Это дает ему повод сделать небольшое отступление, направленное против социниан. Но могут спросить: почему же Бог предпочел не воздерживаться от создания вещей, а решился создать их несовершенными? Автор очень хорошо отвечает, что причиной этого было богатство Божией благости. Бог пожелал сообщить ее творениям даже в ущерб некоторой чувствительности, которую мы мыслим в Боге, думая, что несовершенства ему неприятны. Таким образом, он предпочел, чтобы существовало несовершенство, нежели чтобы не было ничего. Но можно было бы добавить, что в действительности Бог все произвел настолько совершенным образом, насколько это возможно, и этим он совершенно доволен, так как частные несовершенства служат наибольшему совершенству в целом. Автор замечает также несколько позже, что некоторые вещи могли бы быть созданы лучше, но не без некоторых новых неудобств, *может быть*, более значительных. Это *может быть* могло бы быть опущено, коль скоро автор в конце главы признает достоверным — и это справедливо,— что *бесконечной благости свойственно избирать наилучшее*. Отсюда он мог бы еще несколько раньше сделать вывод, что несовершенные вещи могут быть соединены с самыми совершенными, коль скоро они не мешают оставаться всему остальному настолько совершенным, насколько это возможно. Поэтому тела созданы так же хорошо, как и духи, потому что одни не препятствуют другим; и создание материи не было недостойно великого Бога, как думали древние еретики, которые ее творение приписывали некоему Демогоргону.

8. Переходим к *физическому злу*, о котором говорится в IV главе. Наш знаменитый автор, заметив, что метафизическое зло, т. е. несовершенство, возникает из небытия, думает, что физическое зло, т. е. всякого рода неудобства, происходит от материи или, скорее, от ее движения, потому что без движения материя была бы бесполезной. И надо также, чтобы в движениях существовала противоположность; иначе если бы все двигалось совместно в одну сторону, то не было бы разнообразия и рождения. Но движения, от которых зависит рождение, производят также повреждения, потому что от разнообразия движений возникает столкновение тел, вследствие которого они часто бывают разбиты и разрушены. Тем не менее, чтобы сделать тела более твердыми, творец природы распределил их в *системы*, из которых известные нам системы состоят из светлых и темных шаров, и устроил их так прекрасно и так приспособил их для нашего понимания, дабы мы восхищались ими, так что мы не можем представить себе ничего лучшего. Но верхом творения было устройство животных, дабы повсюду существовали создания, способные к пониманию:

Ne regio foret ulla, suis animalibus orba [6].

Наш глубокомысленный автор думает, что воздух и даже самый чистый эфир имеют своих обитателей, подобно воде и земле. Если же существуют места, где нет животных, то эти места необходимы для других населенных мест. Так, например, горы, делающие поверхность нашего шара неровной, а иногда пустынной и бесплодной, полезны для образования рек и ветров; и у нас нет повода жаловаться на пески и болота, потому что остается еще очень много места для возделывания земли. Кроме того, не должно воображать, будто все создано лишь для человека, и автор убежден, что существуют не только чистые духи, но и бессмертные живые существа, подобные этим духам, т. е. существа, души которых соединены с эфирной и неповрежденной материей. Но этого не бывает с животными, у которых тела земные, составленные из твердых и жидких частей, циркулирующих в них, движение которых

прекращается с разрушением сосудов. Это заставляет автора думать, что обещанное Адаму бессмертие в случае, если бы он повиновался, было действием не его природы, а Божией благодати.

9. Для сохранения же животных, подверженных тлену, необходимо было, чтобы они получали знаки, по которым они могли бы узнавать о наступающей опасности и которые возбуждали бы в них желание избегать этого. Вот почему все, способное причинить величайший вред, должно предварительно вызывать боль, которая заставляет животное прилагать усилия к тому, чтобы устранить причину этой неприятности, дабы этим устранить еще большее зло. Страх смерти тоже служит устранению этого, ибо если бы смерть не была столь отвратительной и разрушение целостности не было столь болезненным, то животные очень часто не заботились бы о том, чтобы избежать гибели или повреждения частей своего тела, так что самые крепкие из животных едва ли просуществовали бы и один день.

Бог даровал животным также голод и жажду, чтобы заставить их питаться и сохраняться, восполняя этим то, что ими израсходовано и незаметно растрачено. Эти желания побуждают животных также к труду, чтобы приобрести питание, соответствующее их строению и способное даровать им силу. Творцом вещей признано также необходимым, чтобы животное часто служило пищей для другого, что не делает его более несчастным, ибо смерть, причиняемая ему болезнями, обыкновенно бывает столько же или даже более мучительной, как и насильственная смерть. И эти животные, становящиеся добычей других, не отличаясь предусмотрительностью и заботливостью о будущем, наслаждаются не меньшим спокойствием, как если бы жили вне опасности.

То же происходит с наводнениями, землетрясениями, громовыми ударами и другими разрушительными действиями, которых бессловесные животные не боятся, да и люди обыкновенно не имеют повода страшиться, потому что страдают от этого немногие.

10. Эти бедствия и другие, случающиеся реже, творец природы вознаградил тысячей обычных непрерывных удовольствий. Голод и жажда умножают удовольствие, которое испытывают при вкушении пищи; умеренный труд есть приятное упражнение сил животного, а сон есть тоже приятное, совершенно противоположное состояние, когда

силы восстанавливаются покоем. Но самое живое удовольствие есть то, которое побуждает животных к продолжению рода. Бог позаботился, чтобы роды не исчезали, так как индивидуумы их не обладают бессмертием на земле; для этого он вселил в животных великую нежность к своим детенышам, пока они не в состоянии бывают охранять самих себя.

От болезни и от удовольствий возникают страх, сильные желания и другие страсти, обыкновенно полезные, хотя случается, что они превращаются иногда и во зло. То же надо сказать о ядах, эпидемических болезнях и о других вредных вещах: они суть неизбежные последствия хорошо продуманной системы. Что же касается неведения и ошибок, то надо принять во внимание, что, без сомнения, самые совершенные создания многого не знают и знание обыкновенно соразмерно потребностям. Тем не менее бывает, что необходимо стать жертвой непредвиденных случайностей, и такие случаи неизбежны. Часто бывает неизбежно ошибаться в своих суждениях, потому что невозможно бывает подвергать их строгому разбору. Эти неприятности неизбежны в системе вещей. Часто бывает необходимо, чтобы вещи были в определенном отношении похожи и чтобы их можно было принимать одни за другие. Но неизбежные ошибки не бывают ни самыми частыми, ни самыми гибельными. Ошибки, причиняющие нам больше всего зла, обыкновенно случаются по нашей же вине; поэтому неблагоразумно считать их природным злом и из-за них лишать себя жизни, так как ошибающиеся обыкновенно увлекаются добровольным злом.

11. Из всего этого следует, что все бедствия, о которых мы сказали, случайно следуют за благими причинами, и на основании всего нам известного и неизвестного надо полагать, что их нельзя было устранить без допущения более крупных неприятностей. Для лучшего понимания этого автор советует смотреть на мир как на огромный дом. Надо, чтобы в этом доме были не только комнаты, залы, галереи, сады, гроты, но и кухня, погреб, черный двор, конюшня, помойная яма. Было бы некстати, чтобы мир состоял из одних солнечных светил или чтобы земля была создана из золота и алмазов и не была обитаема. Если бы весь человек был глазом или ухом, то он не был бы способен кормить себя. Если бы Бог создал человека бесстрастным, то он создал бы его глупым; если бы Бог захотел создать его не ошибающимся, то он должен был бы лишить

его чувств или заставить его ощущать не органами, а иначе, т. е. не создал бы его человеком. Наш ученый автор упоминает при этом о повествовании, передаваемом Священной историей и, по-видимому, даже языческой историей, что дикие звери, ядовитые растения и другие вредные для нас вещи вооружились против нас вследствие греха. Но так как сам он рассуждает здесь на основании начал разума, то не касается того, чему учит откровение. Тем не менее он думает, что Адам был свободен от природного зла только в силу божественной благодати и союза с Богом (если бы оставался покорным) и что Моисей точно обозначил не более семи следствий первородного греха. Вот эти следствия.

1. Отнятие благодатного дара бессмертия.

2. Бесплодие земли, которая перестала быть плодородной сама по себе и стала взращивать дурные или малополезные травы.

3. Тяжкий труд, необходимый для пропитания.

4. Подчинение жены воле мужа.

5. Муки деторождения.

6. Вражда между человеком и змеем.

7. Изгнание человека из прекрасного места, где Бог поселил его.

Тем не менее автор думает, что многие наши бедствия возникают из необходимости материи, преимущественно же вследствие отнятия благодати. Кроме того, ему кажется, что бессмертие было бы нам после изгнания в тягость и, может быть, скорее для нашего блага, чем для наказания, древо жизни стало для нас недоступно. То в одном, то в другом месте можно было бы кое-что заметить против этого автора, но в сущности его рассуждения о начале зла исполнены прекрасных и серьезных мыслей, которыми можно воспользоваться.

Теперь надо перейти к предмету спора между ним и мною, т. е. к объяснению сущности свободы.

12. Ученый автор сочинения о начале зла, предполагая объяснить моральное зло в *пятой главе,* составляющей половину всей книги, думает, что моральное зло совершенно отлично от физического зла, которое состоит в неизбежном несовершенстве творений. Ибо, как мы сейчас увидим, ему кажется, что моральное зло проистекает скорее из того, что он называет совершенством, и из того, что, согласно его мнению, творение имеет наравне с творцом, т. е. из возможности выбирать без всякого мотива и без

всякой конечной или побудительной цели. В высшей степени парадоксально его мнение, будто величайшее несовершенство, т. е. грех, проистекает из самого совершенства; но не менее странно его признание меньшей разумности в творениях мира за совершенство, что составляет их привилегию по отношению к разуму. В сущности это значит не показывать источники морального зла, а выражать желание, чтобы не было никакого зла. Ибо если бы воля определялась таким образом, что ни в избирающем лице, ни в избираемом предмете не было бы ничего, что могло бы привести к избранию, тогда не было бы никакой причины для этого избрания; и так как моральное зло состоит в дурном выборе, то это значит признать, что моральное зло не имеет совершенно никакого источника. Таким образом, по правилам хорошей метафизики следовало бы, что в природе нет морального зла; равным образом на том же основании не было бы и морального добра, и вся моральность была бы разрушена. Но надо послушать нашего искусного автора, у которого утонченность созерцаний, принимаемых знаменитыми схоластиками, и украшения, данные этим созерцаниям его собственным умом и красноречием, скрадывают большие несообразности, существующие в них. Устанавливая сущность вопроса, он делит авторов на два лагеря: одни, говорит он, довольствуются утверждением, что свобода воли изъята из внешнего принуждения, а другие доказывают, что она изъята и из внутренней необходимости. Но это разъяснение недостаточно, по крайней мере пока он не отличит абсолютную необходимость, противоречащую нравственности, от гипотетической, моральной необходимости, как это я объяснял во многих местах.

13. В *первом разделе* этой главы делается попытка показать природу избрания. Автор прежде всего излагает мнение тех, кто думает, что воля следует за суждениями разума или расположениями, предваряющими желание определиться в принятую сторону. Но он смешивает этих авторов с теми, кто утверждает, что воля склоняется к решению по абсолютной необходимости, и думает, что волящая личность не имеет никакой власти над своими желаниями, т. е. он смешивает томистов со спинозистами. Он пользуется признаниями и досадными заявлениями г-на Гоббса и ему подобных, чтобы обвинить и их, бесконечно далеких от таких воззрений и тщательно заботившихся о том, чтобы опровергать их. Он порицает их за

то, что они думали, подобно г-ну Гоббсу и всем философам (за исключением некоторых ученых, запутавшихся в своих тонкостях), что воля движима лишь представлением о добре и зле; по этому поводу он обвиняет их в том, что они отвергают случайность и связывают все абсолютной необходимостью. Все это очень поспешные выводы; тем не менее он добавляет, что, собственно говоря, злой воли не бывает, ибо все, что о ней можно сказать, состоит лишь в зле, к которому она может подать повод; но это, говорит он, не согласно с общим пониманием; люди порицают злых не потому, что они причиняют вред, а потому, что они вредят без необходимости. Таким образом, он утверждает, что злые суть лишь несчастные, а вовсе не виновные; что нет различия между злом физическим и злом моральным, ибо сам по себе человек не бывает подлинной причиной действия, которого не может избежать; что злодеи должны быть порицаемы и притесняемы не потому, что они заслуживают этого, а потому, что это может отвратить людей от зла, и что негодуют на вора, но не на больного только потому, что упреки и угрозы могут исправить первого и не могут исцелить второго; что наказания, по его учению, имеют в виду только предотвратить будущее зло, без чего простого размышления об уже совершенном зле было бы достаточно, чтобы воздержаться от наказания; и что даже признательность имеет единственной целью получить новые благодеяния, без чего простое размышление об уже совершенном благодеянии не представляло бы достаточного основания для нее. Наконец, автор думает, что если бы это учение, выводящее решения воли из представлений о добре и зле, было истинным, то надо было бы отчаяться в человеческом счастье, потому что оно не было бы в нашей власти и зависело бы от вещей, находящихся вне нас. Но поскольку нельзя надеяться, чтобы внешние предметы регулировались сообразно с нашими желаниями, то у нас всегда недоставало бы чего-либо, а иного было бы слишком много. Все следствия, по его мнению, остаются в силе и против тех, кто думает, что воля определяется на основании последнего суждения разума; это мнение он признает лишающим волю ее прав и делающим душу совершенно пассивной. С подобным же осуждением он относится и ко многим другим почтенным и уважаемым авторам, которых он помещает здесь в один ряд с г-ном Гоббсом и Спинозой и с некоторыми другими неодобряемыми авторами, учение которых было признано отвратительным и несносным.

Что касается меня, то я и не обязываю волю всегда следовать за суждением разума, потому что я отличаю это суждение от мотивов, проистекающих от незаметных восприятий и склонностей. Но я утверждаю, что воля всегда следует за наиболее сильным представлением о добре или зле, ясным или смутным, вытекающим из оснований, страстей и склонностей, хотя могут также существовать мотивы, задерживающие его суждение. Но воля всегда действует согласно с мотивами.

14. Мне надо ответить на эти возражения против моего мнения, прежде чем я перейду к разъяснению учения автора. Первоначальный источник презрительного отношения к противникам возникает из того, что смешивают необходимое следствие по абсолютной необходимости, противоположное которому содержало бы противоречие, со следствием, основывающимся лишь на истинах сообразности, но осуществляющихся, т. е. смешивают то, что зависит от начала противоречия, делающего истины необходимыми и неопровержимыми, с тем, что зависит от начала достаточного основания, которое действительно и в отношении случайных истин. Я уже указывал на это положение, важнейшее в философии, говоря, что *существует два великих начала*, а именно *начало тождества или противоречия*, утверждающее, что из двух противоположных предложений одно есть истинное, а другое ложное, и *начало достаточного основания*, утверждающее, что предложение не является истинным, когда при имеющихся сведениях, необходимых для его понимания, нельзя усмотреть его основания. И то и другое начало действительны не только в отношении необходимых истин, но и в отношении случайных, и даже необходимо, чтобы не имеющее достаточного основания не существовало; ибо можно в некотором смысле сказать, что оба этих начала входят в определение истинного и ложного. Но когда при анализе предложенной истины увидят, что она зависит от необходимых истин, так что противоположное ей мнение содержало бы противоречие, тогда можно сказать, что она абсолютно необходима. Когда же, подвергая ее возможному анализу, никак нельзя прийти к подобным элементам в отношении данной истины, то надо сказать, что она случайна и возникает из преобладающего основания, которое *склоняет нас, не принуждая*. Теперь, после того как

мною установлено это положение, ясно, почему я вместе со многими знаменитыми философами и теологами мог говорить, что мыслящая субстанция побуждается к своему решению преобладающим представлением о добре и зле, и побуждается достоверно и непогрешимо, но не необходимо, т. е. посредством склоняющего основания без принуждения. Вот почему *будущие случайные события*, предвиденные и сами и по своим основаниям, остаются случайными, и Бог своей мудростью и своей благостью непогрешимо был побужден создать мир силой своего могущества и даровать ему возможно наилучшую форму; но Бог не был побужден необходимо, и все совершилось без всякого умаления его свободы, совершенной и суверенной. Без этого установленного мною положения я не знаю, легко ли было бы распутать гордиев узел случайности и свободы.

15. Это объяснение опровергает все возражения нашего умного противника. *Во-первых*, очевидно, что случайность сосуществует со свободой; во-вторых, дурные желания плохи не только потому, что они вредят, но и потому, что они бывают источником вредных вещей, или физических зол; злой дух внутри сферы своей деятельности то же, что злое начало манихеев в универсуме. Автор также замечает (гл. 4, разд. 4, § 8), что божественная мудрость обыкновенно воспрещает действия, причиняющие неприятности, т. е. физические страдания. Я согласен, что тот, кто причиняет зло по необходимости, не бывает виновен; но нет ни одного законодателя и ни одного правоведа, который понимал бы под этой *необходимостью* силу оснований добра и зла, истинного или кажущегося, склоняющих человека к совершению дурных поступков; иначе тот, кто похищал бы большую сумму денег или убивал бы могущественного человека, чтобы достигнуть высшего поста, был бы менее наказуем, чем тот, кто похищал бы несколько копеек на кружку пива или убивал бы собаку соседа ради шутки, так как эти последние поднадают меньшему искушению. Совершенно иначе поступают во всех принятых в мире юридических учреждениях, и, чем сильнее искушение ко греху, тем больше оно нуждается в необходимости пресечения страхом большего наказания. Кроме того, чем больше находят сообразительности в планах злодея и чем больше видят обдуманности в злодеянии, тем большим преступником и тем более наказуемым его признают. Поэтому тонко продуманная ложь отягчает преступление и называется своекорыстным обманом (stellionat), и лжец признается *обманщиком*, когда тонко рассчитанной ложью превращает самые основы нашей безопасности в клочки бумаги. Но бывают более снисходительными к сильной страсти, потому что она приближается к безумию. Вот почему римляне подвергли самому тяжкому наказанию жрецов бога Аписа, которые невинную девицу, принадлежавшую к знатному роду, отдали одному всаднику, безумно влюбленному в нее, заманив ее к своему богу; но ограничились только изгнанием влюбленного. Но когда кто-либо совершает дурные поступки без видимого основания и без видимой страстности, то судья склонен признать его глупым, в особенности если он часто совершает подобные несообразности. То, что может уменьшать наказание, меньше всего указывает на действительную основу злости и виновности. Вот до какой степени мои противники отдаляются от судебной практики и общественного мнения.

16. В-третьих, различие между злом физическим и злом моральным будет существовать всегда, хотя между ними есть то общее, что они оба имеют свои основания и свои причины. Для чего надо измышлять новые затруднения относительно возникновения морального зла, коль скоро принцип, решающий затруднения в вопросе о возникновении естественных страданий, может объяснять также причины возникновения и добровольного зла? Иными словами, достаточно было показать, что нельзя было лишить человека возможности заблуждаться без изменения устройства наилучшей из систем или без совершения чудес по любому случаю. Верно, что грех составляет значительную часть человеческих бедствий, и даже наибольшую; но это нисколько не препятствует признавать людей злыми и достойными наказания; иначе пришлось бы утверждать, что произвольные грехи невозрожденных людей простительны, так как возникают из начала наших бедствий, т. е. первородного греха.

В-четвертых, утверждать, что душа остается пассивной и человек не бывает действительной причиной греха, когда он склоняется к произвольным действиям какими-либо предметами, как автор утверждает во многих местах (и преимущественно в гл. 5, разд. 1, подразд. 3, § 18),— это значит подыскивать к словам новые понятия. Когда древние говорили о том, что ἐφ' ἡμῖν[7], или когда мы говорим о том, что зависит от нас, от самопроизвольности, от внутреннего начала наших действий, мы не исключаем

представления внешних вещей, ибо эти представления тоже находятся в нашей душе; они составляют часть видоизменений того деятельного начала, которое существует в нас. Нет актера, способного действовать без *предрасположенности* к тому, чего требует действие; а основания и склонности, извлекаемые из добра или зла, становятся расположениями, в силу которых душа может определяться в одну из многих сторон. Думают, что только воля деятельна и властна, и ее обыкновенно представляют восседающей на троне царицей, у которой разум бывает государственным министром, а страсти — придворными или фрейлинами, чье влияние часто оказывается сильнее советов министра. Думают, что разум говорит только по приказанию этой царицы, что она может то склоняться на сторону советов министра, то быть под влиянием приближенных, или же отвергает и министра, и приближенных, заставляя их молчать или говорить, и дает или не дает им аудиенцию, как ей заблагорассудится. Но это есть олицетворение или измышление, плохо продуманное. Если бы воля должна была обсуждать или принимать во внимание основания и склонности, представленные ей разумом или чувством, то ей понадобился бы другой разум, в ней самой, для обсуждения того, что ей представляют. Истина же состоит в том, что душа, или мыслящая субстанция, понимает основания и ощущает склонности и определяется вследствие преобладающих представлений, которые видоизменяют ее активную силу для частного действия. У меня нет необходимости пользоваться здесь моей системой предустановленной гармонии, которая представляет нашу независимость в полном блеске и которая освобождает нас от физического влияния вещей. Сказанного мною достаточно, чтобы ответить на возражения. И наш автор, хотя он согласно со всеми допускает это физическое влияние вещей на нас, тем не менее очень разумно замечает, что тела, или предметы ощущений, не дают нам ни идей, ни тем более активной силы души и служат лишь к раскрытию того, что находится в нас, почти так же, как г-н Декарт думал, что душа, не сообщая телу силы, дает ему по крайней мере направление. Вот средина между одной и другой стороной, между физическим влиянием и предустановленной гармонией.

17. В-пятых, возражают, что из моего учения будто бы следует, что грех должен быть порицаем и наказуем не потому, что он этого заслуживает, но потому, что порицания и наказания удерживают от него в другой раз, между тем как люди требуют чего-то большего, т. е. удовлетворения за преступления, хотя бы оно и не возмещало ущерба и не служило примером. Это совершенно то же, как люди справедливо требуют, чтобы благодарность вытекала из действительной признательности за оказанное благодеяние, а не из своекорыстных видов на новые благодеяния. Это возражение содержит прекрасные и добропорядочные рассуждения, но они совершенно не касаются меня. Мы требуем, чтобы люди были добродетельными, признательными, справедливыми не только ради интереса, ради надежды или из-за страха, но и ради удовольствия, которое должно находить в добрых поступках, иначе нельзя достигнуть той степени добродетели, к достижению которой надо стремиться. Именно это и подразумевают, когда говорят, что надо любить справедливость и добродетель ради них самих; это и я объяснил, когда показывал основания для *бескорыстной любви* незадолго до возникновения споров, наделавших столько шуму. Мы признаем также, что злоба становится более сильной, когда она переходит в удовольствие, как, например, когда разбойник с большой дороги, убивая людей из-за их сопротивления или из боязни мщения, наконец ожесточается и предается удовольствию убивать и даже подвергать их предварительному мучению. Эта степень злобы признается дьявольской, хотя человек, достигший ее, находит в этой гнусной страсти сильнейшее основание для человекоубийства, чего он еще не имел, когда убивал только в надежде на что-то или из страха. Я заметил также, отвечая на возражения г-на Бейля, что согласно с учением славного г-на Конринга правосудие, прибегающее, так сказать, к *целебным* наказаниям, т. е. к исправлению преступника, или по крайней мере к назиданию других посредством примера, может быть принято теми, кто уничтожает свободу, изъятую из необходимости, но что подлинное карающее правосудие, которое выступает за целебные цели, предполагает уже нечто большее, т. е. разумность и свободу предающегося греху; потому что гармония вещей требует удовлетворения, зла страдания, которое давало бы духу возможность почувствовать заблуждение после зла добровольного поступка, на который дух изъявил свое согласие. Так и г-н Гоббс, не признававший свободы, отвергал карающее правосудие, как это делают социниане, опровергаемые нашими докторами, хотя последние обыкновен-

но со своей стороны доводят до крайности понятие свободы.

18. Наконец, в-шестых, возражают, что люди не могли бы надеяться на достижение блаженства, если бы воля побуждалась только представлениями о добре и зле. Но это возражение кажется мне ничтожнейшим из ничтожных, и я думаю, что трудно определить, какой оттенок ему придавали. И основания в подтверждение его приводятся самые странные, а именно: будто наше счастье зависит от внешних вещей, коль скоро оно на самом деле будет обусловливаться представлениями о добре и зле. Говорят, что тогда оно не будет в нашей власти, ибо мы не имеем оснований надеяться, что внешние вещи будут согласовываться с нашими удовольствиями. Но этот довод не выдерживает критики во всех отношениях. *Он не обладает последовательностью, хотя с заключением его можно соглашаться: но этот довод может быть обращен против автора.* Начнем же с этого обращения, которое легко сделать. Ибо были бы люди более счастливыми или более независимыми от превратностей судьбы, если бы обладали привилегией избрания без основания? Меньше ли страдали бы они от телесных болезней? Стали ли бы они менее склонными к добру действительному или кажущемуся, менее боящимися действительного или воображаемого зла? Были бы в меньшей мере рабами страсти, честолюбия, жадности? Менее боязливыми? Менее завистливыми? «Да,— отвечает наш искусный автор,— я докажу это на основании некоторых расчетов и общего согласия». Мне больше нравятся доказательства на основании опыта; но посмотрим на эти расчеты. Если предположить, что посредством своего избрания, сообщающего благость в отношении ко мне тому, что я избираю, я даю избранной вещи шесть степеней добра и что прежде в ней было две степени зла в отношении ко мне, то я стану счастливым вдруг и по своему желанию; ибо у меня будет на четыре степени добра больше, или четыре степени свободного добра. Без сомнения, все это было бы прекрасно, но, к сожалению, это невозможно. Ибо каким образом можно давать предмету эти шесть степеней добра? Нам надо было бы иметь для этого силу изменять свой вкус или вещи по своему произволу. Это было бы почти то же, как если бы я сказал свинцу: стань золотом! Или булыжнику: стань алмазом! Или по крайней мере: производи ты на меня подобные действия! Или же это было бы то же, как объясняют стих Моисея, который, кажется, говорит, что манна в пустыне

имела такой вкус, какой израильтяне хотели ей придать. Им следовало только сказать своему Гомору: будь каплуном, будь куропаткой! Но если я могу дать вещи эти шесть степеней добра, то почему мне нельзя дать их больше? Я думаю, что можно. А если так, то почему мы не дадим предмету всего представляемого нами добра? Почему не пожелаем в 24 раза больше этого добра? И вот в силу этого мы были бы совершенно счастливы, несмотря на превратности судьбы: пусть дуют ветры, пусть трещат морозы, пусть валит снег, мы останемся беззаботными; посредством нашего прекрасного секрета мы будем защищены от этих случайностей. И автор соглашается (в 1 разд. 5 гл. подразд. 3, § 12), что подобная сила возвышается над всеми естественными желаниями и не может быть превзойдена никаким из них; он смотрит на нее (§ 20, 21, 22) как на самое твердое основание благополучия. В самом деле, так как ничто не может ограничивать столь неограниченную силу избрания без всякого основания и без сообщения предмету избрания благости, то надо, или чтобы эта благость бесконечно превосходила благость, находимую естественными желаниями в предметах, потому что эти желания и эти предметы ограниченны, а сила эта безгранична; или чтобы благость, сообщаемая волей избранному предмету, была произвольна и такова, как этого пожелает воля. Ибо где найдут основание для ограничений, если предмет возможен, если он находится в руках желающего и если воля может сообщить ему любую благость, независимо от действительности и видимости? Мне кажется, что всего этого достаточно для опровержения *столь спорной* гипотезы, при которой совершалось бы нечто подобное басням о феях, Optantis ista sunt, non invenientis [8]. Итак, остается совершенно верным, что этот прекрасный вымысел не избавит нас от бедствий. И позже мы увидим, что когда люди ставят себя выше некоторых желаний и некоторых отвращений, то этого достигают посредством иных желаний, всегда имеющих свое основание в представлении о добре и зле. Я сказал также, *что можно соглашаться с заключением довода,* утверждающего, что в абсолютном смысле от нас не зависит быть счастливыми, по крайней мере при нынешнем состоянии человеческой жизни. Ибо кто усомнится, что мы подвергаемся тысяче случайностей, которых человеческое благоразумие не может избежать? Каким образом, например, во время землетрясения я предохраню себя от провала вместе

с городом, в котором я поселился, если таков ход вещей? Но я могу также и отвергать правильную последовательность в доводе, который утверждает, что если воля мотивируется только представлениями о добре и зле, то от нас не зависит быть счастливыми. Эта последовательность была бы правильной, если бы не было Бога и если бы все управлялось грубыми причинами; но благодаря Богу для счастья достаточно быть добродетельным. Таким образом, когда душа слушается разума и Богом данных заповедей, то она может быть уверена в своем счастье, хотя и не может найти его в этой жизни в достаточной мере.

19. Показав неудобства нашей гипотезы, наш искусный автор выставляет преимущества своей. Таким образом, он думает, что только его гипотеза может спасти нашу свободу, что лишь она составляет все наше счастье, умножает наши блага и уменьшает несчастья и что деятель, обладающий этой силой, наиболее совершенен. Почти все эти преимущества уже опровергнуты мною. Мы показали, что для обладания свободой достаточно, чтобы представления о благополучии и о несчастье и другие внешние и внутренние расположения склоняли нас без принуждения. Я не вижу также, каким образом чистое безразличие может способствовать счастью; напротив, становясь более безразличными, тем самым становятся более нечувствительными и менее способными наслаждаться благами. Кроме того, гипотезе приписывается слишком большое значение. Ибо если безразличная сила может сообщать себе ощущение блага, то она может даровать себе и самое совершенное благополучие, как это я уже показал. Очевидно, ничто не определяло бы ее границы, потому что границы лишали бы ее чистого безразличия, и о них думают, что они полагаются ей самой или, лучше, что она никогда не бывает в них. Наконец, я не вижу, в чем состоит совершенство чистого безразличия: напротив, нет ничего более несовершенного; безразличие делает бесполезными знание и доброту и сводит все к случаю, так что нет никаких правил и нельзя принять никаких мер.

Тем не менее надо еще обратить внимание на преимущества, которые указывает автор и о которых я еще не рассуждал. Итак, ему кажется, что только посредством этой силы мы бываем подлинной причиной наших действий, что только она вменяет их нам, потом что иначе мы были бы принуждаемы внешними предметами, и что только вследствие этого признают за собой заслугу собственного счастья и бывают довольны собой. Но это совершенно не так, ибо, когда отдаются действию по абсолютному безразличному побуждению, а не вследствие добрых или дурных своих качеств, разве не то же делают, когда слепо отдаются случаю или року? Зачем же тогда тщеславиться добрыми деяниями или зачем порицать злые деяния, если при этом надо благодарить или осуждать лишь удачу или рок? Я думаю, что люди бывают более достойными похвалы, когда их действия зависят от их добрых качеств, и более виновными от склонности к действиям вследствие своих дурных качеств. Оценивать действия, не принимая во внимание качеств, обусловливающих их,— это то же, что говорить на ветер и поставлять нечто вымышленное на место причин. Таким образом, если бы этот случай или это *мне совершенно неизвестное нечто* были причиной наших действий с устранением наших природных или приобретенных качеств, наших наклонностей и привычек, тогда не было бы средств предугадывать решения другого человека, потому что не было бы возможности основываться на неопределенности, и судить, в какое плавание пустится судно нашей воли неведомой бурей чрезмерного безразличия.

20. После рассмотрения преимуществ и недостатков этой гипотезы посмотрим, как наш ученый автор оправдывает ее, предполагая в ней столько полезного. Он полагает, что только Бог и свободные создания на самом деле деятельны и, чтобы быть деятельным, надлежит быть определяемым только самим собой. Но кто определяется самим собой, тот не должен быть определяем предметами; и, следовательно, надо, чтобы свободная субстанция, поскольку она свободна, была безразличной по отношению к предметам и отступала от этого безразличия только посредством избрания, делающего предмет приятным для нее. Но почти все пожелания этого доказательства сомнительны. Не только свободные создания, но и все другие субстанции и натуры, составленные из субстанций, тоже деятельны. Животные не свободны, и тем не менее они имеют деятельные души,— если только мы не станем вместе с картезианцами представлять их чистыми машинами. Нет также необходимости определяться только самим собой, чтобы быть деятельным, потому что вещь может получать направление, не заимствуя силы. Именно так лошадь управляется всадником и судно направляется кормчим; и г-н Декарт думал, что наше тело, сохраняя собственную силу, получает только некоторое направление

от души. Таким образом, деятельная вещь может получить извне некоторое определение или направление, изменяющее его собственное направление. Наконец, если даже деятельная субстанция определяется только собой, то отсюда не следует, чтобы она не была приводима в движение предметами; ибо представление предмета, существующее в ней, содействует ее определению, а так как представление это не дается извне, то, следовательно, самопроизвольность при этом сохраняется вполне. Предметы действуют на разумные субстанции не как действующие и физические причины, а как причины конечные и моральные. Когда Бог действует согласно со своей мудростью, то он сообразуется с возможными идеями, которые суть его объекты, но которые не имеют никакой реальности вне его до его действительного творения. Таким образом, этот вид духовного и морального побуждения не противоречит ни деятельности субстанции, ни самопроизвольности ее действия. Наконец, если бы свободная сила не была определяема предметами, то и тогда она никогда не была бы безразличной к действию, когда она готова действовать; ибо надо, чтобы действие вызвало в ней расположение действовать; иначе пришлось бы делать все ради всего: quidvis ex quovis — и при этом впасть в нелепейшие предположения. Но это расположение уже разрушает очарование чистого безразличия; и если душа приписывает себе это расположение, ей необходимо новое предрасположение, чтобы сообщить его себе; и, следовательно, сколько бы мы ни поступали подобным образом, мы никогда не придем к чистому безразличию в душе в отношении действий, которые она должна совершать. Верно, что эти расположения склоняют без принуждения; они относятся большей частью к предметам; но существуют также расположения, возникающие иначе, a subjecto, или из самой души, которые делают один предмет более приятным, чем другой, или же один и тот же предмет в разное время то более, то менее приятным.

21. Наш автор постоянно силится убедить нас, что его гипотеза реальна, и старается показать, что эта безразличная сила действительно существует в Боге и что ее безусловно необходимо приписать ему. Ибо, говорит он, для него нет ни хорошего, ни плохого в творениях. Он не имеет никакого природного желания, которое могло бы быть удовлетворено какой-либо вещью, существующей вне его; он абсолютно безразличен ко всем внешним вещам, так

как они не могут ни помогать, ни мешать ему; надо поэтому, чтобы он определялся и как бы возбуждал в себе желание, избирая. И, совершив избрание, он должен сохранять это избрание, как если бы был приведен к нему природным расположением. Таким только образом божественная воля станет причиной благости в существах (êtres), т. е. благость в предметах будет существовать не по их природе, а по воле Бога, без которой в вещах не было бы ни блага, ни зла. Трудно понять, каким образом достойные авторы могут придерживаться подобного странного мнения, потому что приведенное здесь доказательство не имеет ни малейшей силы. По-видимому, это мнение хотят доказать тем, что все творения получают все свое бытие от Бога и, следовательно, они не могут ни действовать на него, ни определять его. Но это значит подменить предмет обсуждения. Когда мы говорим, что разумная субстанция побуждается благостью своего предмета, то мы совсем не предполагаем, чтобы этот предмет обладал необходимым существованием вне ее. Достаточно, чтобы он был постигаем; ибо именно представление его действует в субстанции, или, лучше, субстанция действует сама на себя, поскольку бывает расположена и возбуждена этим представлением. Ясно, что в божественном разуме содержатся идеи всех возможных вещей, и именно поэтому в Боге все существует в превосходной степени. Эти идеи представляют ему добро и зло, совершенство и несовершенство, порядок и беспорядок, сообразность и несообразность всех возможных предметов; а его преизбыточная благость побуждает его избирать наиболее совершенные. Итак, Бог определяется самим собой; его воля деятельна в силу благости, но она специализируется и направляется к действию разумом, преисполненным мудрости. И так как его разум совершенен, мысли его всегда отчетливы, склонности его всегда прекрасны, то он неукоснительно творит наилучшее, между тем как мы можем быть обмануты ложными представлениями об истинном и благом. Но возможно ли утверждать, что в идеях нет блага и зла до Божией воли? Разве Божия воля образует идеи, существующие в его разуме? Я не осмеливаюсь приписывать нашему ученому автору подобных странных вопросов, которые смешивают разум с волей и мешают всякому правильному пользованию понятиями. Если идеи независимы от воли, то и представляемое ими совершенство или несовершенство тоже будет независимым. В самом деле, не по Божией ли воле,

например, или же скорее по природе чисел бывает то, что известные числа более других могут быть точно делимы различным образом? Что одни скорее, чем другие, могут составлять правильные ряды, многоугольники и другие правильные фигуры? Что число 6 обладает преимуществом быть наименьшим из всех, называемых совершенными? Что на плоскости шесть равных кругов могут касаться седьмого? Что из всех равных тел шар имеет наименьшую поверхность? Что некоторые линии несоизмеримы и, следовательно, неспособны представлять гармонию? Не очевидно ли, что все эти преимущества или недостатки возникают из идеи вещи и что противоположная этому идея содержит в себе противоречие? Думают ли также, что болезнь и неудобства чувствующих созданий и преимущественно счастье и несчастье разумных субстанций безразличны Богу? А что сказать о его правосудии? Не есть ли оно тоже нечто произвольное, и поступит ли Бог мудро и справедливо, когда определит наказывать невинных? Я знаю, что есть некоторые неблагоразумные авторы, придерживающиеся этого мнения, столь опасного и столь способного разрушить благочестие. Но я уверен, что наш знаменитый автор очень далек от этого. Тем не менее его гипотеза, по-видимому, приводит его к этому, если только в предметах существует нечто безразличное для божественной воли до избрания. Верно, что Бог не нуждается ни в чем; но сам же автор весьма справедливо утверждает, что именно воля Бога, а не его потребности побудила его создать творения. Итак, у него основание предшествовало решению, и, как я уже неоднократно замечал, Бог создал этот мир не случайно, или без побуждения, и не по необходимости, а по возникшей у него склонности. Таким образом, вызывает удивление, когда наш автор доказывает (гл. 5, разд. I, подразд. 2, § 5), будто нет оснований, по которым Бог, абсолютно совершенный и блаженный в себе самом, создавал бы что-либо вне себя; ведь раньше он сказал (гл. I, разд. 3, § 8, 9), что Бог поступает целесообразно и что эта цель состоит в сообщении его благости. Итак, для него не было абсолютно безразличным, создавать или не создавать, и, однако, творение есть акт свободный. Поэтому для него не было также безразличным, создавать такой или иной мир, создавать непрерывный хаос или создавать систему, исполненную порядка. Именно качества предметов, представленные в идеях, послужили основанием его избрания.

22. Наш автор, сказав выше столько прекрасного о красоте и легкости Божиих деяний, ищет примирения со своей гипотезой, которая, по-видимому, лишает Бога всякого внимания к благу и удобствам созданий. Безразличие Бога, говорит он, существовало лишь при его первых избраниях; но как только он избрал нечто, в то же время он на самом деле избрал и все, что необходимо соединено с этим избранием. Существовало бесчисленное множество возможных людей, равно совершенных, и избрание некоторых из них было чисто произвольным (по мнению нашего автора); но раз Бог избрал их, он уже не мог желать им того, что противоречит человеческой природе. До сих пор автор говорил согласно со своей гипотезой; но дальше он переступает пределы своей гипотезы, ибо он говорит, что вместе с решением произвести некоторые создания Бог в то же время решил в силу своей бесконечной благости даровать им все возможные удобства. Без сомнения, нет ничего разумнее этого; но в то же время ничто так не противоречит принятой им гипотезе, и он скорее решится отвергнуть, чем допустить, ее вследствие несогласуемых противоречий с благостью и мудростью Бога. Вот как можно ясно убедиться, что эти последние положения нельзя согласовать с тем, что он сказал прежде. Первым вопросом будет: творит ли Бог или не творит что-либо и почему? Автор отвечает, что Бог творит нечто для сообщения своей благости, Итак, для него не безразлично, творить или не творить. После этого я спрашиваю: творит ли Бог нечто таким или иным и почему? Надо было бы отвечать (следуя логике автора), что та же благость побудила его избрать наилучшее; и в самом деле, автор впоследствии приходит к этому выводу; но, следуя своей гипотезе, он отвечает, что Бог сотворит нечто именно таким, но при этом нельзя спрашивать, *почему*; потому что Бог абсолютно безразличен по отношению к творениям, которые обладают своей благостью только вследствие его избрания. Ясно, что наш автор несколько противоречит сказанному им выше; ибо здесь он говорит уже (гл. 5, разд. 5, подразд. 4, § 12), что для Бога безразлично избрание между равно совершенными людьми или между видами равно совершенных разумных созданий. Таким образом, согласно с этими выражениями Бог скорее избирает виды наиболее совершенные, и так как виды равно совершенные неодинаково согласуются с другими видами, то

Бог избирает наиболее приспособленные; следовательно, нет чистого и абсолютного безразличия, и автор возвращается, таким образом, к моим началам.

Но скажем, как говорит он согласно со своей гипотезой, и будем вместе с ним думать, что Бог избирает некоторые создания, хотя они ему абсолютно безразличны. Итак, он может легко избрать неправильные, плохо устроенные, злые, несчастные, чисто хаотические, чудовищные создания, может населить землю одними злодеями, наполнить всю вселенную дьяволами — какая прекрасная теория, какие прекрасные виды творений, какие добрые люди и ангелы! Нет, отвечает автор, Бог, решив сотворить людей, в то же время решил даровать им все удобства, к которым мир был способен; то же самое совершилось и с другими видами. Я отвечаю, что если эти удобства были необходимо соединены с их природой, то автор рассуждает согласно со своей гипотезой; если же этого не было, то ему надо признать, что это произошло по новому избранию, независимо от того, которое побудило его создать людей, когда Бог решил даровать людям все возможные удобства. Но откуда возникло это новое избрание? Произошло ли оно от чистого безразличия? Если это так, то ничто не побуждало Бога искать блага людей, и если они иногда достигают его, то лишь случайно. Но автор полагает, что Бог побуждается к этому своей благостью; следовательно, благо и зло созданий для него были не безразличны; у него были первоначальные избрания, при которых он побуждался благостью предметов. Его выбор не только в том, чтобы сотворить людей, но еще и в том, чтобы сотворить их настолько счастливыми, насколько это было возможно в этой системе. После этого уже не остается никакого чистого безразличия, потому что и обо всем мире мы можем рассуждать точно так же, как мы рассуждали и о человеческом роде. Бог решил создать мир, но его благость в то же время должна была побуждать его к избранию такого мира, в котором было бы больше всего порядка, правильности, добродетели, счастья в возможной степени. Ибо я не вижу никакого основания утверждать, что если Бог был побужден своей благостью сотворить людей, которых он решил создать настолько совершенными, насколько это возможно было в этой системе, то он не имел того же доброго намерения и в отношении всего универсума. Вот мы и снова возвращаемся к благости предметов; и чистое безразличие, по которому Бог действует без

основания, абсолютно ниспровергается даже соображениями нашего умного автора; сила истины, когда он обращается к фактам, побеждает спекулятивную гипотезу, которая не может соответствовать реальности вещей.

23. Если поэтому у Бога нет абсолютного безразличия, если он знает все степени, все следствия, все отношения предметов и одновременно проникает во все возможные связи, то посмотрим, не делают ли человека абсолютно безразличным при выборе по крайней мере его собственное незнание и нечувствительность. Автор награждает нас этим чистым безразличием как каким-то прекрасным подарком. Вот приведенные им доказательства этого: 1. Мы осознаем его в себе. 2. Мы испытываем на себе признаки и свойства его. 3. Мы можем показать, что иные причины, которые могли бы определять нашу волю, недостаточны. В отношении *первого пункта* он утверждает, что, сознавая в себе свободу, *мы* в то же время *сознаем* и чистое безразличие. Но я не могу согласиться, будто мы сознаем в себе такое безразличие или будто это мнимое ощущение возникает из свободы. Обыкновенно мы ощущаем в себе нечто, склоняющее нас к нашему избранию; и если случается иногда, что мы решительно не можем дать отчета во всех наших расположениях, то немного надо внимания, чтобы понять, что устройство нашего тела и тел, нас окружающих, настоящее или прежнее расположение нашей души и множество малых ощущений, скрытых в этих первоначальных данных, могут вызывать в нас большее или меньшее расположение к предметам и могут способствовать образованию в различное время различных суждений. Никто не приписывает этого чистому безразличию, или уже я не знаю, какой силе души, которая оказывает на предметы то же влияние, какое, как говорят, оказывает цвет на хамелеона. Таким образом, автор не имел права ссылаться здесь на мнение простого народа, а он это делает, говоря, что народ во многих случаях рассуждает лучше философов. Верно, что некоторые философы вдаются в химеры, и кажется, что чистое безразличие принадлежит к числу химерических представлений. Но когда некоторые утверждают, что каких-то вещей не существует, потому что простой народ не замечает этого, то народ не может быть признан хорошим судьей, так как он руководствуется только чувствами. Многие люди признают воздух за ничто, если только он не волнуем ветром. Большинству неизвестны неощутимые тела, жидкости, обусловливающие собой

тяжесть или силу, магнетическая материя, не говоря уже об атомах и других неделимых субстанциях. Скажем ли мы, что этих вещей не существует, так как простой народ их не знает? В таком случае мы могли бы также сказать, что душа действует иногда без всякого расположения или склонности, которые побуждали бы ее действовать, потому что существует много расположений и склонностей, недостаточно сознаваемых народом, когда у него нет внимания и рассудительности. 2. Что же касается *признаков* рассматриваемой силы, то я уже опроверг приписываемое ей преимущество делать нас активными, или действительной причиной наших действий, и что только таким образом она служит основанием для вменяемости и нравственности; все эти признаки не доказывают ее существования. Но вот еще признак, на который ссылается автор, столь же мало удовлетворительный; он состоит в том, что мы имеем власть противиться природным стремлениям, т. е. не только чувствам, но и разуму. Но я уже сказал, что мы сопротивляемся природным стремлениям посредством других природных стремлений. Иногда терпят неудобства, и делают это с радостью; но делают это по причине некоторой надежды или некоторого довольства, обусловливаемого неудобством и его превосходящего; от него ожидают блага или даже находят в нем благо. Автор думает, что именно посредством этой указанной им силы, преобразующей стремления, мы делаем приятным для себя то, что вначале нам не нравится; но кто не видит, что скорее приспособление и обращение внимания на предметы и привычка изменяют наши расположения и, следовательно, наши природные стремления? Мы можем выработать такую привычку, что довольно значительная степень холода и теплоты уже не будет нас беспокоить, как прежде, и нет ни одного человека, который приписывал бы это явление нашей избирательной силе. И разве не требовалось время, чтобы достигнуть того отвердения или, лучше, той жесткости, которая дает возможность рукам некоторых рабочих сопротивляться такой степени теплоты, которая обжигает наши руки? Народ, на который ссылается автор, очень хорошо судит о причине этого явления, хотя иногда и находит им забавное применение. Две служанки находились на кухне возле огня, и когда одна из них обожглась, то сказала другой: ах, моя милая! Кто может вынести огонь чистилища? Другая отвечала ей: ты ошибаешься, моя дорогая, ко всему привыкают.

24. Но, скажет автор, эта удивительная сила, которая делает нас безразличными ко всему или склоняет нас ко всему, следуя нашему чистому произволу, побеждает даже самый разум. И в этом состоит его третье *доказательство*, т. е. что нельзя удовлетворительно объяснить наши действия без допущения этой силы. Тысячи людей, говорит он, презирают мольбы друзей, советы родственников, угрызения своей совести, неудобства, наказания, смерть, гнев Божий, самый ад, чтобы предаться глупостям, которые кажутся чем-то благим и чем-то сносным только вследствие чистого и произвольного избрания. В этих суждениях все хорошо, за исключением последних слов. Ибо когда придется указать на примеры, то найдут, что существуют основания и причины, побуждающие человека к его избранию и связывающие его с ним очень крепкими узами. Влюбленность, например, никогда не возникает из чистого безразличия; склонность или страсть всегда играют при этом свою роль; но привычка или упрямство доводят некоторые натуры до того, что они скорее губят себя, чем освобождаются от этого. Вот другой представленный автором пример: один атеист, Лючилио Ванини (так многие называют его, хотя сам он в своих сочинениях подписывается славным именем Джулио Чезаре Ванини), предпочитал переносить нелепое мученичество за свою химеру, чем отказаться от своего нечестья. Автор не называет имени Ванини, но истина состоит в том, что этот человек отвергал свои неверные мнения, пока наконец не решил, что надо проповедовать их и стать апостолом атеизма. Когда его спросили, существует ли Бог, то он сорвал травку, говоря:

Et levis est cespes qui probet esse Deum [9].

Но так как генеральный прокурор тулузского парламента желал (как говорят) причинить огорчение председателю, у которого Ванини был принят, учил его детей и был почти домашним человеком, то инквизиция строго преследовала его; и Ванини, видя, что он не может получить прощения, умирая, объявил себя тем, чем был, т. е. атеистом, в чем нельзя найти ничего слишком необыкновенного. Когда атеист обрекает себя на казнь, то достаточной причиной этого может быть его сильное тщеславие, подобное тщеславию гимнософиста Калана и одного софиста, о которых Лукиан рассказывает, что они добровольно предали себя смерти посредством огня. Но ав-

тор думает, что самое это тщеславие, это упрямство и другие странные людские расположения, представляющиеся иногда очень разумными, не могут быть объяснены стремлениями, проистекающими из представлений о добре и зле, и принуждают нас искать объяснения в трансцендентной силе, которая преобразует добро во зло и зло в добро или в нечто безразличное по отношению к добру и злу. У нас нет необходимости идти так далеко, и причины наших заблуждений слишком очевидны. В самом деле, мы можем совершать эти преобразования, но не так, как это делают феи, простым актом этой магической силы, а посредством помрачения и подавления в своем духе представлений о качествах доброго и злого, естественно соединенных с известными предметами; посредством созерцания в предметах только сообразного с нашими вкусами и предрасположениями или даже посредством соединения с ними силой мышления известных качеств, которые бывают соединены с ними только случайно или вследствие нашей привычки находить их там. Например, я могу всю свою жизнь питать отвращение к некоторым полезным питательным веществам, так как, будучи еще ребенком, я находил в них нечто неприятное, и это произвело на меня сильное впечатление. С другой стороны, известный природный недостаток мне может нравиться, потому что он возбуждает во мне некоторую идею о человеке, которого я почитаю и люблю. Молодой человек будет восхищен громкими рукоплесканиями, которые он снискал после успешно совершенного им общественного дела; впечатление от этого великого удовольствия может сделать его удивительно чувствительным к славе, день и ночь он станет думать только о том, что питает эту страсть, и это может заставить его презирать самую смерть для достижения этой своей цели. Ибо хотя он очень хорошо знает, что он не будет чувствовать того, что станут говорить о нем после его смерти, но представление об этом, составленное им наперед, может производить на его ум сильное воздействие. И всегда существуют подобные причины для действий, представляющихся самыми тщетными и необычными людям, которые не признают этих причин. Одним словом, сильное или часто повторяющееся впечатление может значительно изменить наши органы, наше воображение, нашу память и даже мыслительную способность. Случается, что человек, повторяя часто измышляемую им ложь, начинает наконец и сам верить ей. И так

как нравящееся представляют себе часто, то его обычно легко представляют себе и думают, что его легко достичь. Вот почему легко убеждают себя в том, чего желают.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt [10].

25. Говоря безусловно, заблуждения никогда не бывают добровольными, хотя воля очень часто помогает заблуждаться непрямым образом по причине удовольствия, испытываемого при погружении в одни мысли, и отвращения, ощущаемого к другим. Хорошее впечатление от книги способствует убеждению читателя. Вид и манеры говорящего обеспечивают ему благосклонность аудитории. Презрение переносят на учение, проповедуемое человеком, которого презирают или ненавидят, или другим человеком, похожим на него в некотором отношении, что нам неприятно. Я уже заметил, почему бывают расположены легко верить тому, что полезно или приятно; и я знаю людей, которые первоначально переменили верования по мирским соображениям, но которые потом уверились и были твердо убеждены, что избрали правильное решение. Равным образом ясно, что упрямство не есть только закоснение в плохом избрании, но и расположение к этому закоснению, которое возникает от некоторого воображаемого блага или от некоторого воображаемого зла. Первоначальное избрание может быть сделано по легкомыслию, но намерение сохранить его проистекает от некоторых причин или от более сильных впечатлений. Есть даже некоторые авторы-моралисты, которые учат, что надо сохранять свое избрание, чтобы не быть непостоянным или чтобы не казаться таким. Тем не менее упрямство — дурное свойство, когда презирают советы разума, в особенности когда предмет достаточно серьезен, чтобы тщательно обдумать его; но когда мысль о перемене неприятна, то легко отвлекают свое внимание; главным образом поэтому и делаются упрямыми. Автор, пожелавший объяснить упрямство воображаемым чистым безразличием, должен был подумать, что при избрании требуется нечто более сильное, чем одно лишь простое избрание, или чистое безразличие, в особенности же если это избрание совершается легко, и тем легче, чем с большим безразличием оно совершается. В этом случае легко было бы прийти к изменению решения, по крайней мере если бы нам не мешали суетность, привычка, интерес или какая-либо другая причина. Не должно также воображать, будто мщение

нравится нам без всякого основания. Люди с живым чувством думают о нем день и ночь, и им трудно бывает изгладить полученное ими впечатление о зле или об оскорблении. Им представляется очень приятным освободиться от идеи презрения к ним, постоянно возвращающейся к ним, и она-то приводит к тому, что мщение представляется им более сладостным, чем жизнь:

Quis vindicta bonum vita jucundius ipsa [11].

Автор хотел бы нас убедить, что когда наше желание или наше отвращение направляется на предмет, не заслуживающий этого в достаточной мере, то ему приписывают избыток блага или зла, затрагивающего нас, посредством так называемой избирательной силы, которая представляет предметы благими или злыми уже согласно с нашими желаниями. Существуют, например, две степени природного зла, сами же люди приписывают себе шесть степеней искусственного добра посредством силы, могущей избирать без всякого повода; и таким образом получают четыре степени подлинного блага (гл. 5, разд. 2, § 7). Если бы это было возможно сделать на практике, то зашли бы слишком далеко, как я сказал об этом выше. Автор думает даже, что честолюбие, скупость, стремление к увеселениям и другие легкомысленные страсти заимствуют все свое могущество от этой силы (гл. 5, разд. 5, подразд. 6); но и без того существует столько ложных видимостей в вещах, столько измышлений, могущих преувеличивать или преуменьшать значение предметов, столько необоснованности и бессвязности в наших суждениях, что нет необходимости в этой маленькой фее, т. е. в этой внутренней силе, которая действует волшебным образом и которой автор приписывает все эти беспорядки. Наконец, я уже неоднократно говорил, что когда мы решаемся на дело, противоречащее общим соображениям, то нас подводят к нему другие соображения, по видимости более сильные, например, удовольствие казаться независимым и совершать нечто чрезвычайное. Был некогда при Оснабрюкском дворе один учитель пажей, который, как второй Муций Сцевола, держал руку в пламени и старался получить ожог, чтобы показать, что сила его духа превосходит самую острую боль. Думаю, что немногие будут подражать ему; и я не знаю также, можно ли легко найти автора, который в защиту силы, могущей избирать без основания или даже вопреки разуму, решился бы защищать свое

мнение своим собственным примером, отказался бы от значительных доходов и от выгодной должности единственно только для доказательства этого преимущества воли над разумом. Но я по крайней мере уверен, что благоразумный человек не сделает этого и легко убедится в бесполезности своей затеи, когда ему покажут, что этим поступком он будет лишь подражать Гелиодору, епископу Лариссы, которому, как говорят, его книга под названием «Теогения и Хариклея» была дороже епископства, что легко допустить, когда человек может прожить и без должностей и когда он очень чувствителен к славе. Подобным же образом всегда можно встретить людей, которые жертвуют выгодами ради своих капризов, т. е. реальными благами ради благ кажущихся.

26. Если бы я захотел следовать шаг за шагом за рассуждениями нашего талантливого автора, который часто возвращается к уже сказанному мною прежде, но обыкновенно возвращается с некоторым изящным и осмысленным добавлением, то мне пришлось бы идти очень далеко; но я думаю, что могу освободить себя от этого, ответив, как мне кажется, на все его доводы. Самое лучшее у него то, что практика обыкновенно исправляет и переделывает теорию. Показав *во втором разделе* этой пятой главы, что силой избрания без причины мы приближаемся к Богу и что эта способность самая благородная и пользование ею может сделать нас наиболее счастливыми — положение в высшей степени парадоксальное, потому что мы приближаемся к Богу скорее посредством разума и наше счастье состоит в следовании разуму,— после всего этого, говорю я, автор представляет превосходный корректив; ибо в § 5 он очень хорошо говорит, что для достижения счастья мы должны при избрании приспосабливаться к вещам, потому что вещи никак не могут приспосабливаться к нам, и что, таким образом, мы на самом деле будем сообразовываться с божественной волей. Без сомнения, это сказано очень хорошо; но это то же, как если бы сказали, что наша воля должна регулироваться, насколько это возможно, сообразно с реальностью предметов и с действительными представлениями о добре и зле, что, следовательно, мотивы добра и зла не противоречат свободе и что сила избрания без основания очень далека от того, чтобы доставить нам счастье, бесполезна и даже очень опасна. К счастью, она нигде не существует, и есть только *сущее, мыслимое размышляющим разумом,* как схоластики на-

зывали нигде не существующие фикции. Что же касается меня, то я лучше назвал бы их *сущими, мыслимыми неразмышляющим разумом*. Я нахожу также, что третий раздел (о недолжных избраниях) вполне приемлем, поскольку он говорит, что не должно избирать предметы невозможные, несостоятельные, вредные, противоречащие божественной воле, *принадлежащие* другим. И автор очень хорошо замечает, что, нарушая без необходимости счастье другого, поступают против божественной воли, требующей, чтобы все были счастливы, насколько это возможно. То же я скажу и о *четвертом разделе*, где говорится об источниках недолжных избраний, каковыми являются: заблуждения или невежество, небрежность, легкомысленная переменчивость при избрании, упрямство при извращении избрания и дурные привычки; наконец, докучливость желаний, которые часто некстати направляют нас к внешним вещам. *Пятый раздел* написан для примирения дурных избраний или грехов с могуществом и благостью Бога, но так как этот раздел очень обширен, то он разделен на подразделы. Автор без нужды сам себя затрудняет сильным возражением, ибо он доказывает, что без силы избрания, абсолютно безразличной при выборе, не было бы греха. Но Богу легко было отказать творениям в столь мало разумной силе. Им достаточно было мотивироваться представлениями о добре и зле; итак, по гипотезе автора, Богу легко было воспрепятствовать греху. Он не находит другого средства выпутаться из этого затруднения, как сказав, что если бы эта сила была ограничена вещами, то мир был бы чисто пассивной машиной. Но я уже достаточно опроверг это. Если бы у мира недоставало этой силы (как и действительно ее недостает), то решительно никто не жаловался бы на это. Души были бы совершенно удовлетворены представлениями о добре и зле при своих избраниях, и мир оставался бы таким же прекрасным, каков он теперь. Автор снова возвращается к тому, что было сказано им прежде, т. е. что без этой силы не было бы счастья, но я уже достаточно отвечал на это, и в этом утверждении его нет ни малейшего правдоподобия, равно как нет правдоподобия и в некоторых других парадоксах, приводимых здесь в доказательство главного парадокса.

27. Автор (в подразд. 4) делает маленькое отступление в отношении к молитвам и говорит, что люди, молящиеся Богу, надеются на изменение естественного порядка, но, по его мнению, они обманываются. В сущности люди

удовлетворяются тем, чтобы быть выслушанными, не беспокоясь о том, будет ли или не будет изменено течение природы в их пользу. В действительности же, если они получают помощь от добрых ангелов, при этом нет перемены в общем порядке вещей. Весьма разумно также мнение нашего автора, допускающего существование системы как духовных, так и телесных субстанций, а равно и то, что духовные субстанции, подобно телам, находятся в общении между собой. Бог пользуется служением ангелов для управления людьми без всякого ущерба для порядка природы. Однако же это легче предположить, чем доказать, по крайней мере не прибегая к моей системе гармонии. Но автор идет несколько дальше. Он думает, что ниспослание св. Духа было вначале великим чудом, но что теперь его действия в нас естественны. Предоставляю ему самому объяснить это его мнение и примирить его с мнениями других теологов. Тем не менее я замечаю, что он находит естественное достоинство молитв в силе, посредством которой они делают души лучшими, побеждают страсти и приобретают некоторую степень новой благодати. Я почти то же могу сказать согласно с моей гипотезой, по которой воля действует сообразно с мотивами; и я избегаю затруднений, в которых автор запутывается, допуская силу беспричинного избрания. Еще более автор затрудняется объяснением предведения Бога. Ибо если душа при избрании совершенно безразлична, то как возможно предвидеть этот выбор и какое достаточное основание могут находить для познания вещи, когда для существования ее нет никакого основания? Автор откладывает решение этого затруднения до другого места, так как решение, по его мнению, требует целого сочинения. Наконец, он иногда говорит о моральном зле правильные и достаточно сообразующиеся с моими началами вещи; например, когда он утверждает (подразд. 6), что пороки и преступления не уменьшают красоты универсума, а скорее увеличивают ее, подобно тому как некоторые продолжительные диссонансы, неприятные для уха, когда их слушают отдельно, делают, однако, гармонию более приятной в соединении. Он замечает также, что часто добро содержится во зле; например, у богатых полезна расточительность, а у бедных скупость. В самом деле, это ведет к процветанию искусств. Затем он останавливается также на том, что мы не должны измерять универсум по нашей маленькой земле и на основании всего того, что нам известно; ведь пятна или недо-

статки могут столько же способствовать проявлению красоты всего остального, как мушки, которые сами по себе не имеют ничего изящного, признаны были пригодными для украшения лиц прекрасного пола, хотя они и обезображивали покрываемые ими места. Котта у Цицерона сравнивал провидение, дарующее людям разум, с врачом, предписывающим больному вино, несмотря на то что врач предвидит злоупотребление вином, вредное для здоровья больного. Автор отвечает, что провидение поступает так, как того требует мудрость и благость, и что благо, проистекающее от этого, гораздо больше, чем зло. Если бы Бог не даровал человеку разум, человека вовсе не было бы и Бог был бы похож на врача, убивающего кого-либо, чтобы тот не был больным. Можно добавить, что вредоносен не разум сам по себе, но недостаток разума; и когда разумом пользуются дурно, при этом все же размышляют о средствах, но только недостаточно размышляют о том, благую или дурную цель себе поставили. Таким образом, дурное действие всегда совершают по недостатку разума. Он излагает также возражение Эпикура из книги Лактанция о гневе Божием почти в таких выражениях: или Бог хочет устранить зло, но не может достигнуть этой цели, и в таком случае он бессилен; или же он может устранить зло, но не хочет, что обнаруживает в нем злобу; или же у него одновременно недостает и силы, и желания, что представляет его и бессильным, и завистливым; или, наконец, он хочет и может, тогда надо спросить: почему же он не устраняет существующего зла? Автор отвечает, что Бог не может устранить зла и тем более не желает его и, однако, он не зол и не бессилен. Я лучше выразился бы так: он может устранить зло, но безусловно не хочет этого, и совершенно основательно, так как в то же время он устранил бы и добро, причем добра он устранил бы больше, чем зла.

Наконец, наш автор, окончив свое ученое сочинение, присоединяет к нему *приложение*, где говорит о божественных законах. Он совершенно правильно делит эти законы на естественные и положительные. Он замечает, что частные законы природы животных должны подчиняться всеобщим законам тел, что, собственно говоря, Бог не приходит в гнев при нарушении его законов, но по требованию [общего] порядка согрешающий навлекает на себя зло и причиняющий другим насилие сам страдает от этого. Но он думает, что положительные божественные законы скорее указывают и предсказывают зло, чем опре-

деляют наказание. А это дает ему повод говорить о вечном осуждении злых, которое не может быть ни улучшающим, ни устрашающим средством, но удовлетворяет карающему правосудию Бога, хотя злые сами навлекают на себя свою беду. Тем не менее он предполагает, что эти мучения злых приносят некоторую пользу добродетельным людям, и он колеблется также, не лучше ли быть осужденным, чем вовсе не существовать, ибо возможно, что осужденные суть люди безрассудные, расположенные упорно пребывать в своем несчастье вследствие некоей испорченности духа, из-за которой, как он полагает, они торжествуют при своих превратных суждениях и среди своих бедствий и радуются тому, что возвышаются над волей Божией. Ибо можно каждодневно видеть мрачных, злых, завистливых людей, находящих удовольствие в размышлении о своих несчастьях и старающихся опечалить самих себя. Этих мнений нельзя отвергать, и я в некоторых случаях доходил до них, но я не могу решительно настаивать на них. В § 271 моего сочинения, написанного против г-на Бейля, я поместил выдумку о дьяволе, отвергшем прощение, которое исходатайствовал ему у Бога один пустынник. Барон Андреас Тайфель, австрийский рыцарь и придворный австрийского эрцгерцога Фердинанда, ставшего затем императором под именем Фердинанда II, применительно к этому своему имени (по-немецки означающему «дьявол») взял в качестве символа дьявола или сатира со следующей испанской поговоркой: «Mas perdido, y menos arrepentido» [12], что выражает безнадежную страсть, от которой не могут освободиться. Этот девиз повторен был впоследствии испанским принцем Вилламедиана, когда он, как говорят, влюбился в королеву. Переходя к вопросу, почему часто случается, что добрые терпят бедствия, а злые наслаждаются благами, наш славный автор думает, что он достаточно ответил на это и что в этом отношении не остается ни малейшего сомнения. Тем не менее он замечает, что часто можно задать вопрос: не бывают ли добрые, находящиеся в несчастье, добрыми только вследствие своих несчастий и злые, но счастливые не бывают ли злыми только, может быть, вследствие своего благополучия? Он добавляет, что мы бываем плохими судьями, когда речь идет о признании человека не только добрым, но еще и счастливым. Часто превозносят лицемеров и презирают тех, истинные добродетели которых не производят сильного впечатления. Столь же трудно распознать счастье, и часто не видят

счастья в рубищах бедного, но довольного человека, напрасно отыскивая его в палатах знатных людей. Наконец, автор замечает, что наибольшее земное счастье состоит в надежде на будущее блаженство, и, таким образом, можно сказать, что со злыми не случается ничего такого, что не служило бы к их исправлению или наказанию, а с добрыми — ничего такого, что не служило бы к их наибольшему благу. Эти выводы совершенно согласны с моими мнениями, и нельзя сказать ничего лучшего в заключение этого сочинения.

ОПРАВДАНИЕ БОГА НА ОСНОВАНИИ ЕГО СПРАВЕДЛИВОСТИ, СОГЛАСОВАННОЙ С ПРОЧИМИ ЕГО СОВЕРШЕНСТВАМИ И ВСЕМИ ЕГО ДЕЙСТВИЯМИ

1. Оправдание Бога в апологетических целях имеет значение не только для божественной славы, но и для нашей пользы, побуждая нас почитать величие Бога, т. е. его могущество и мудрость, любить его благость и проистекающие из нее справедливость и святость и подражать им по мере наших сил. Трактат, посвященный этому оправданию, состоит из двух частей: первую можно рассматривать как предварительную, вторую как главную. В первой трактуется в отдельности о *величии* Божием и о *благости* Божией, во второй — о том, что относится и к первому и ко второму в их соединении, как, например, о *промысле* (Providentia), распространяющемся на все творения, и об управлении разумными существами, особенно в деле благочестия и спасения.

2. Строгие теологи придавали более важности величию, нежели благости, Бога; более свободные поступали обратно; теологи истинно ортодоксальные одинаково принимают во внимание и то и другое совершенство. Можно назвать *антропоморфизмом* ошибку тех, кто умаляет величие Бога, и *деспотизмом* — ошибку тех, кто отвергает его благость.

3. *Величие* Божие надлежит заботливо защищать против социниан и некоторых полусоциниан, из которых в наибольшие заблуждения впал Конрад Ворстий. Величие Божие можно свести к двум главным пунктам: к всемогуществу и всеведению.

4. *Всемогущество* заключает в себе, с одной стороны, независимость Бога от каких бы то ни было вещей, с другой — зависимость всех вещей от него.

5. *Независимость* Бога проявляется в бытии (in Existendo) и в деятельности: в бытии — в том, что он необхо-

дим и вечен и, как говорят обыкновенно, существует сам по себе; отсюда следует также, что он безграничен.

6. В *деятельности* он независим естественно и нравственно: естественно — в том, что он вполне свободен и определяется к действию только самим собою, нравственно — в том, что он никому не подчинен (ἀνυπεύθυνος), т. е. что над ним нет высшего.

7. *Зависимость вещей от Бога* распространяется, с одной стороны, на все возможные вещи, т. е. на все, что не заключает в себе противоречия, и с другой — на все вещи действительные.

8. Самая *возможность* вещей, если они не существуют в действительности, имеет основание своей реальности в божественном бытии; ибо если бы Бог не существовал, ничто не было бы возможным, и возможное существует от вечности в идеях божественного разума.

9. Вещи *действительные* зависят от Бога и в отношении бытия и в отношении деятельности; и зависят они не только от его разума, но и от его воли. В отношении бытия зависимость их заключается в том, что все вещи сотворены свободно Богом и даже им сохраняются и не без основания учат, что божественное сохранение есть непрерывное творение, подобно лучу, который непрерывно проистекает от солнца; хотя, впрочем, творения отнюдь не происходят из божественной сущности и не суть ее необходимые порождения.

10. По отношению к *деятельности* зависимость вещей от Бога состоит в том, что он содействует их действиям, поскольку в этих действиях есть некоторая степень совершенства, которое всегда должно проистекать от Бога.

11. Но *содействие* (даже обычное, или не чудесное) в одно и то же время непосредственное и особенное. *Непосредственно* оно в том отношении, что действие зависит от Бога не потому только, что причина этого действия происходит от него, но еще и потому, что Бог в не меньшей мере и степени содействует произведению самого действия, нежели произведению причины.

12. Его содействие *особенно* в том отношении, что оно имеет своим предметом не только существование вещи и действия, но также разновидность (modus) существования и ее качества, поскольку в них содержится некоторая степень совершенства, что всегда проистекает от Бога, отца светов и подателя всякого блага.

13. Перейдем теперь от могущества Бога к его мудрости, которая вследствие своей безграничности называется *всеведением* (omniscientia). Мудрость эта, так же как всемогущество, всесовершенна и потому заключает в себе все идеи и все истины, т. е. все, как несложенное, так и сложенное, что может быть предметом разума (intellectus), и она одинаково обнимает возможное и действительное.

14. Знание предметов *возможных* называется *знанием простой интеллигенции* (simplicis intelligentiae); оно касается как вещей, так и их соединений; и те и другие бывают или необходимыми, или случайными.

15. Вещи *возможные случайные* могут быть рассматриваемы и в отдельности, и как соединенные в целостные бесконечные возможные миры, из которых каждый в совершенстве познан Богом, хотя только один из них получает существование; ибо незачем представлять себе несколько действительных миров, если один обнимает для нас всю совокупность творений во всяком месте и во все времена. В этом смысле и употребляется здесь слово *мир*.

16. Знание *вещей действительных,* или мира осуществленного и всех вещей прошедших, настоящих и будущих, которые он в себе содержит, называется *знанием созерцательным* (scientia visionis); оно отличается от знания простой интеллигенции того же мира, рассматриваемого как возможный, только тем, что здесь присоединяется сознание Богом своего величия, которым он решил дать этому миру существование. И нет необходимости в другом основании для божественного *предведения.*

17. *Знание*, обыкновенно называемое *средним*, обнимается знанием простой интеллигенции, понимаемым в том смысле, как мы это объяснили выше. Если бы, однако, кто-нибудь пожелал определить знание, занимающее середину между знанием простой интеллигенции и знанием созерцательным, то можно понимать простое знание и знание среднее иначе, нежели их понимают обыкновенно, а именно таким образом, что среднее знание касается не только вещей будущих условных (sub conditione), но и вообще всех возможных случайных вещей. Таким образом, знание простой интеллигенции, в более тесном смысле, будет касаться истин возможных и необходимых; знание среднее — истин возможных и случайных; а знание созерцательное — истин случайных и действительных. Среднее знание будет иметь то общее с двумя другими видами знания, что оно будет обнимать истины возможные —

вместе с первым и истины случайные — вместе с последним.

18. Вот все, что касается величия Божия. Обратимся теперь к его *благости*. Как мудрость, или знание истины, есть совершенство разума, так благость, или стремление к добру, есть совершенство воли. Предмет всякой воли есть благо, по крайней мере видимое; но божественная воля имеет своим предметом только то, что в одно и то же время благо и истинно.

19. Поэтому мы рассмотрим волю и предмет ее, т. е. добро и зло, или то, что определяет к хотению и к нехотению. Мы рассмотрим также природу и виды *воли*.

20. Существенным признаком природы воли является *свобода*, которая состоит в том, что волевое действие (Actio voluntaria) является самопроизвольным и обдуманным и, таким образом, исключает непреложную необходимость.

21. Эта исключаемая *необходимость* есть необходимость *метафизическая*, противоположность которой невозможна или заключает в себе противоречие; но это не есть необходимость *моральная*, противоположность которой есть неподобающее. Ибо хотя Бог не может ошибаться в выборе и, следовательно, всегда избирает наиболее подобающее, однако это отнюдь не противоречит его свободе, а только делает ее более совершенной. Это противоречило бы ей только в том случае, если бы существовал лишь один возможный предмет воли или если бы существовал лишь один вид возможного бытия вещей; в этом случае не было бы более выбора и нельзя было бы говорить о мудрости или благости действующего.

22. Поэтому ошибаются или по крайней мере неудачно выражаются те, кто говорит, что возможны только те вещи, которые становятся действительными или которые Бог избирает. Такова была ошибка стоика Диодора у Цицерона, а между христианами — Абеляра, Уиклифа и Гоббса. Но я буду говорить о свободе подробнее ниже, когда мне придется защищать человеческую свободу.

23. Вот то, что нужно сказать о природе воли. Затем следуют *разделения воли*, из которых в настоящее время для нас важны два: с одной стороны, разделение ее на волю предшествующую и последующую и, с другой — на волю производящую (productivam) и попускающую (permissivam).

24. Согласно с *первым разделением* воля бывает предшествующая, или предварительная, и последующая, или окончательная; или, что то же самое, склоняющая и постановляющая; первая — неполная, вторая — полная и абсолютная. Правда, некоторые теологи обыкновенно объясняют это разделение иным на первый взгляд способом, а именно: предшествующая божественная воля (например, изволение спасти всех) предшествует рассмотрению того, как поступят твари, между тем как воля последующая (как, например, изволение осудить некоторых) следует за ним. Но первая предшествует и другим изволениям Божиим, а вторая следует за ними, так как самое соображение о том, как поступят твари, не только заранее предполагается известными изволениями Бога, но и предполагает в нем некоторые изволения, без которых невозможно предположить образ действия тварей. Поэтому Фома, Скот и другие понимают это разделение так же, как мы, т. е. в том смысле, что воля предшествующая имеет целью какое-либо благо в нем самом и в отдельности, соразмерно со степенью каждого, так что эта воля есть только нечто относительное; воля же последующая имеет в виду совокупность вещей и содержит окончательное определение, так что она есть воля абсолютная и постановляющая, и, когда дело касается божественной воли, она всегда достигает полного действия. Впрочем, если кто-либо не согласится с нашим объяснением, мы не будем спорить с ним о словах; предшествующую и последующую можно заменить предварительной и окончательной.

25. *Воля предшествующая* есть вполне строгая и чистая воля, и ее не должно смешивать ни с пожеланием (Velleitas) (когда кто-нибудь желал бы, если бы был в состоянии, и желал бы быть в состоянии), которое не может принадлежать Богу, ни с условной волей, о которой мы сейчас не говорим. Но предшествующая воля в Боге стремится производить всякое благо и отстранять всякое зло, как таковые, и притом соразмерно той степени, в какой то и другое хорошо или дурно. Насколько серьезна эта воля, Бог указал сам, утверждая с такой настоятельностью, что он не хочет смерти грешника, хочет спасения всех, ненавидит грех.

26. *Воля последующая* возникает из стечения всех предшествующих воль таким образом, что, когда все они не могут осуществиться совместно, из них вытекает наибольшее действие, какое только может быть произведено мудростью и могуществом. Эта воля обычно называется также *определением* (Decretum).

27. Отсюда ясно, что даже воли предшествующие не остаются бесплодными, но являются действенными, хотя их действие не всегда бывает полным, а ограничено в силу стечения других предшествующих воль. Но воля постановляющая (decretoria), являющаяся результатом всех воль склоняющих, всегда достигает полного действия, раз у волящего нет недостатка в мощи (potentia), а такого недостатка, конечно, не может быть у Бога. И только к воле постановляющей относится положение: кто может и хочет, тот действует; ибо так как в мощи содержится уже знание, необходимое для того, чтобы действовать, то ничего уже, по предположению, не может недоставать действию ни изнутри, ни извне. И Бог ничего не утрачивает ни из своего блаженства, ни из своего совершенства от того, что не каждое его изволение достигает полного действия: так как он желает благ только сообразно со степенью благости, которая заключается в каждом из них, то воля его более всего удовлетворяется, когда она достигает наилучшего действия.

28. По *второму разделению* воля бывает: *производящая*, касающаяся собственных действий, и *допускающая*, касающаяся чужих действий. Ибо иногда дозволительно допускать такие вещи (т. е. не препятствовать таким вещам), делать которые недозволительно; таковы, например, грехи — о них мы скажем ниже. И собственный предмет воли допускающей не есть то, что дозволяется, но самое дозволение.

29. Рассмотрев волю, мы переходим теперь к *основанию воли*, или к *добру и злу*. Как первое, так и второе бывает троякое: метафизическое, физическое и моральное.

30. Добро и зло *метафизическое* состоят вообще в совершенстве или несовершенстве вещей, даже неразумных. Христос сказал, что отец небесный заботится о полевых лилиях и о птицах, а в Книге Ионы Господь взирает даже на неразумных тварей.

31. Под добром и злом *физическим* подразумеваются счастливые и несчастливые события, происходящие с разумными существами. Сюда относится *зло наказания*.

32. Под добром и злом *моральным* разумеются их добродетельные и порочные поступки; сюда относится *зло вины* (Malum Culpae). В этом смысле зло физическое проистекает обычно от зла морального, хотя это происходит не всегда в одних и тех же субъектах. Несмотря на то что последнее может показаться уклонением, однако оно

исправляется с лихвой тем добром, которое отсюда происходит, так что невинные и не пожелали бы не претерпевать страдания (см. ниже § 55).

33. Волею предшествующей Бог хочет всего, что есть благо само в себе, даже и самого малого, т. е. он хочет как совершенства вещей вообще, так и счастья и добродетели всех разумных существ в частности, и всякого блага сообразно степени, в какой оно есть благо (как мы уже объяснили это выше).

34. Хотя зло не может быть содержанием предшествующей воли Бога, разве лишь постольку, поскольку эта воля стремится к его устранению, однако оно иногда бывает косвенно предметом его последующей воли, потому что иногда при устранении зла не может быть достигнуто большее благо; в этом случае такое устранение не осуществляется и, оставаясь в пределах воли предшествующей, не проникает в волю последующую. Поэтому Фома Аквинский вслед за Августином с полным основанием говорит, что Бог позволяет произойти некоторому злу, чтобы не воспрепятствовать многому добру.

35. Зло метафизическое и физическое (т. е. несовершенство в вещах вообще и зло наказания у существ разумных) становится иногда вспомогательным добром, являясь средством для добра более значительного.

36. Но зло моральное, или зло вины, никогда не используется как средство, ибо, по слову апостола, никогда не подобает делать зла, имея в виду добро; однако иногда оно имеет смысл, как говорят, необходимого условия, т. е. нераздельно сосуществующего и сопутствующего, без чего невозможно достигнуть должного добра; к должному же добру относится и должное устранение зла. Зло допускается не из принципа абсолютной необходимости, но из принципа целесообразности (convenientiae). Ибо необходимо должно существовать основание, почему Бог скорее допускает зло, чем не допускает, но основание божественной воли можно найти только в благе.

37. Кроме того, зло вины никогда не бывает для Бога предметом воли производящей, а только иногда — предметом воли допускающей, потому что сам он никогда не совершает зла, но, самое большее, иногда его попускает.

38. Общее правило, одинаково относящееся к Богу и к людям и касающееся допущения греха, состоит в том, что никогда не должно допускать чужого греха, кроме тех случаев, когда, препятствуя ему, придется совершить са-

мому дурное деяние. Одним словом, допускать зло *можно* только тогда, когда это *должно*,— как мы это точнее объясним ниже (§ 66).

39. Вот почему между предметами божественной воли наилучшее является как последняя (окончательная) цель, *благо* — как цель вообще, хотя бы даже подчиненная, а как средство являются вещи безразличные и часто даже — *зло наказания*; но *зло вины* никогда не является таким средством, кроме тех случаев, когда оно оказывается неизбежным условием вещи, обязательной по другим причинам,— в том смысле, в каком Христос сказал: подобает соблазну в мир прийти.

40. Мы изложили наши соображения о величии и благости Божиих в отдельности,— соображения, которые имеют в этом трактате значение предварительных. Теперь мы перейдем к тому, что относится к тому и другому в совокупности. Здесь *общие действия величия и благости* обнимают все то, что происходит не из одной благости, но и из величия, т. е. из мудрости и могущества; ибо благодаря величию благость производит свое действие. Предмет же благости составляют или твари вообще, или твари разумные в частности. В первом случае благость в соединении с величием составляет промысел в творении и управлении вселенной, а во втором — составляет справедливость в управлении собственно существами, одаренными разумом.

41. Так как благость Божия, проявляющаяся в творениях вообще, направляется мудростью, то отсюда следует, что *божественный промысел* проявляется во всем устройстве вселенной; и надо сказать, что между бесконечным числом возможных рядов вещей Бог избрал наилучший, и, следовательно, таковым является именно тот ряд, который существует в действительности. В самом деле, во вселенной все гармонично, и существо, одаренное высшей мудростью, решает лишь рассмотреть все, и, значит, его решения относятся к совокупности всего. По отношению к частям, взятым в отдельности, воля может быть предварительной, по отношению же ко всему в совокупности она должна рассматриваться как воля постановляющая.

42. Таким образом, строго говоря, нет необходимости предполагать различные божественные определения; но можно сказать, что было только одно определение — повеление, чтобы осуществился именно этот ряд вещей — после того как все составные элементы этого ряда были

рассмотрены и сравнены с вещами, входящими в другие ряды.

43. Поэтому также божественное определение неизменно, ибо все доводы, которые могли бы служить возражением против него, были уже рассмотрены Богом; но отсюда не возникает никакой другой необходимости, кроме необходимости *следования*, которая называется *гипотетической*, т. е. происходящей из предполагаемого предвидения и предустановления; но здесь отнюдь не заключается абсолютной необходимости или необходимости последующего, потому что был возможен и в отдельных частях, и в целом другой порядок вещей и потому что Бог, выбирая известный ряд случайных вещей, не изменил их случайности.

44. Из этой достоверности вещей отнюдь не вытекает, что наши молитвы и наши усилия бесполезны для достижения того, чего мы желаем. Ибо в представлении Бога о действительном ряде вещей как о возможном (т. е. в его представлении об этом ряде, прежде чем последний был определен к существованию) находились уже и молитвы, и все другие причины тех действий, которые произошли бы в этом ряде, если бы он был избран; и, значит, они в должной мере уже повлияли на выбор данного ряда, а следовательно, и включенных в него событий. И то, что теперь побуждает Бога действовать и допускать, то самое уже тогда побудило его определить, чтó он будет делать и допускать.

45. Сверх того, мы уже показали выше, что вещи определены божественным предведением и промыслом (провидением) не абсолютно (т. е. вне зависимости от того, будем ли мы действовать или не будем), но сообразно их причинам и отношениям. Поэтому если бы кто-либо стал утверждать, что молитвы, стремление и труд бесполезны, то он впал бы в софизм, который древние называли ленивым (см. ниже § 106, 107).

46. Но благодаря бесконечной мудрости Всемогущего в соединении с его неизмеримой благостью не могло быть создано ничего лучшего (если принять в соображение все), чем то, что было создано Богом; и, следовательно, все вещи находятся между собою в совершенной гармонии и дышат полнейшим согласием: причины формальные, или души, с причинами материальными, или телами, причины действующие, или естественные, с причинами конечными, или моральными, царство благодати с царством природы.

47. И поэтому всякий раз, когда какая-либо вещь из творений Бога кажется нам достойной порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами познана и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже и желать чего-либо лучшего.

48. Отсюда следует, кроме того, что нет ничего более блаженного, как служить столь благому Господину, и поэтому надлежит любить Бога больше всего и всецело на него полагаться.

49. Главным же основанием для выбора наилучшего ряда вещей, т. е. нашего настоящего ряда, был Христос — *Богочеловек*, который, однако, в качестве твари, превыше всего вознесенной, должен был заключаться в этом наилучшем ряде как часть или, лучше, глава сотворенной вселенной,— он, которому дана всякая власть на небе и на земле, имя которого благословят все народы земные, он, благодаря которому всякая тварь освободится от рабства порчи (corruptionis) во свободу славы чад Божиих.

50. Мы говорили до сих пор о промысле вообще. Теперь мы переходим к благости, которая, касаясь разумных тварей, в соединении с мудростью составляет *справедливость*, высшая степень которой есть *святость*. Вот почему справедливость, понимаемая в таком широком смысле, заключает в себе не только *строгое право*, но и правду (Aequitas) и, следовательно, милосердие, достойное похвалы.

51. В справедливости, взятой вообще, можно различать справедливость, взятую в более специальном смысле, и святость. *Справедливость в более специальном смысле* касается физического добра и зла в других тварях, и именно разумных, святость касается добра и зла морального.

52. *Добро и зло физическое* происходят как в этой жизни, так и в будущей. В этой жизни многие жалуются, что человеческая природа подвержена столь великому множеству зол, нисколько не думая о том, что бóльшая часть их происходит по вине самих людей и что на самом деле мы оказываемся недостаточно признательными Богу за его благодеяния к нам и обращаем больше внимания на зло, испытываемое нами, нежели на добро.

53. Другие находят особенно дурным то, что добро и зло физическое распределены несоразмерно добру и злу моральному, т. е. часто добрые бывают несчастны, а злые — счастливы.

54. На эти жалобы надо предложить два ответа: во-первых, ответ, данный апостолом,— что печали этого века недостойны сравнения с будущей славой, которая будет проявлена в нас, и, во-вторых, ответ, данный самим Христом в его чудесном сравнении, что, если пшеничное зерно, упавшее на землю, не умрет, оно не принесет своего плода.

55. Вот почему печали эти не только щедро вознаградятся, но даже послужат к увеличению блаженства, и подобное зло не только полезно, но и необходимо (см. § 32).

56. Но есть более серьезное затруднение, которое касается *будущей жизни*, а именно: говорят, будто в ней зло значительно преобладает над добром, так как мало избранных. Поэтому Ориген совершенно отрицал вечное осуждение; некоторые древние, и в их числе Пруденций, думали, что лишь очень немногие осуждены навеки; другие полагали, что все христиане будут в конце концов спасены; Иероним также, по-видимому, иногда склонялся к этому мнению.

57. Но незачем прибегать к этим парадоксам, которые следует отвергнуть. Истинный ответ заключается в том, что нельзя измерять все величие царства небесного по нашей способности познания; ибо слава блаженных может быть столь велика вследствие созерцания Бога, что страдания всех осужденных не будут в состоянии сравниться с их блаженством. Св. Писание признает бесчисленное множество *блаженных ангелов*, и сама природа, в свете новых открытий, обнаруживает великое *разнообразие тварей*: вследствие этого нам еще легче, нежели Августину и другим древним учителям, отстаивать преобладание добра над злом.

58. В самом деле, наша Земля ведь только спутник одного из солнц, а солнц столько же, сколько неподвижных звезд; вполне вероятно, что за неподвижными звездами существует очень обширное пространство. Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы эти солнца или по крайней мере пространство, находящееся за этими солнцами, были населены блаженными созданиями. И посему могут существовать или образоваться блаженные планеты наподобие рая. В доме Отца нашего обителей много, сказал Христос о небе блаженных, которое некоторые теологи называют Эмпиреем и которое они помещают за звездами и солнцами, хотя и невозможно утверждать ничего определенного о местопребывании блажен-

ных; впрочем, можно думать с достаточным вероятием, что даже в этом видимом мире есть много обителей для разумных существ, одна блаженнее другой.

59. Поэтому единственной опорой аргумента, основанного на многочисленности осужденных, является наше невежество, и аргумент этот уничтожается уже одним тем ответом, который мы привели выше, а именно: что если бы мы хорошо видели все, то нам стало бы очевидно, что нельзя ничего и желать лучше того, что создано Богом. Впрочем, если страдания осужденных постоянны, то это происходит вследствие постоянной их злобы; исходя из этого, один выдающийся теолог, Иоанн Фехтий, в своей прекрасной книге о состоянии осужденных с успехом опровергает тех, которые не соглашаются, что грехи заслуживают наказания в будущей жизни, как будто бы справедливость, необходимо присущая Богу, могла когда-нибудь уничтожиться.

60. Наконец, есть весьма важные возражения, касающиеся *святости Бога* или его совершенства, относящегося к моральному добру и злу тварей: совершенство это заставляет его любить добродетель и ненавидеть порок даже в других и отдаляет его, насколько возможно, от всякой скверны греха и всякого соприкосновения с ним; а между тем преступления всюду царят в царстве всемогущего Бога. Но каково бы ни было затруднение, которое в этом заключено, его легко устранить с помощью божественного света, так что люди благочестивые и любящие Бога могут быть в надлежащей степени удовлетворены в этом отношении.

61. В самом деле, говорят, будто Бог слишком содействует греху, человек же недостаточно ему содействует; будто Бог слишком *содействует моральному злу* и физически и нравственно — как своею производящей волей, так и волей, попускающей грех.

62. Замечают, что моральное содействие со стороны Бога будет существовать даже в том случае, если Бог, ни в чем не споспешествуя греху своим действием, попускал бы его или не препятствовал ему, хотя и мог бы.

63. Но Бог, говорят они, в действительности содействует греху и морально и физически в одно и то же время; ибо он не только не препятствует грешникам, но даже иногда и помогает им, давая им силы и поводы для греха. Отсюда слова св. Писания, что Бог ожесточает и возбуждает злых.

64. Из этого некоторые решаются делать заключение, что Бог — соучастник и даже виновник греха, или в той и другой форме, или в одной из двух, и, таким образом, они отвергают святость, справедливость и благость Бога.

65. Другие более стремятся поколебать всеведение и всемогущество — одним словом, величие Бога, который будто бы или не знает зла и вовсе не озабочен им, или не может противостоять его потоку. Таков был взгляд эпикурейцев и манихеев; почти такого же взгляда, но только в смягченной форме, держатся социниане, которые без сомнения совершенно справедливо опасаются осквернить божественную святость, но совсем несправедливо жертвуют другими совершенствами Бога.

66. Чтобы дать ответ прежде всего относительно *морального содействия допускающей воли Божией,* мы возвратимся к тому, о чем начали говорить выше, а именно: что допущение греха позволительно, или морально возможно, тогда, когда оно обязательно, или морально необходимо, т. е. тогда, когда нельзя помешать греху другого, не совершая самому греха, т. е. не нарушая того, в чем мы обязаны перед другими или перед самими собою. Так, например, солдат, стоящий на посту (особенно в минуту опасности), не должен покидать его, чтобы помешать дуэли двух своих друзей, которые именно в это время приготовляются к ней (см. выше, § 36). Когда мы говорим, что Бог должен что-нибудь, мы понимаем это не в человеческом смысле, но в смысле, достойном Божества, Θεοπρεπῶς, т. е. что Бог, действуя иначе, нанес бы ущерб своим совершенствам.

67. Кроме того, если бы Бог не избрал наилучшего универсума (в котором, однако, случается грех), он допустил бы нечто худшее, чем все грехи тварей, ибо он нанес бы ущерб своему собственному совершенству и тем самым совершенству других: божественное совершенство не может не избрать наиболее совершенного, так как менее благое заключает в себе некоторое зло. И Бог — а вместе с ним и все вещи — был бы уничтожен, если бы он мог или не обладать достаточным могуществом, или заблуждаться разумом, или погрешать волею.

68. *Физическое содействие греху* заставило некоторых обвинять Бога в том, что он — причина и виновник зла; в этом случае зло вины явилось бы предметом и производящей воли Бога; здесь главным образом и сосредоточиваются нападки эпикурейцев и манихеев. Но и тут Бог,

просветляющий дух, сам является своим заступником для души благочестивой и любящей истину. Поэтому мы объясним, каким образом Бог содействует греху в отношении материи, т. е. в том, что и в самом зле еще является добром, но не содействует ему в отношении формы.

69. Ответ здесь заключается в том, что в тварях и в их действиях, дурных или хороших, всякое совершенство и чисто положительная реальность непременно зависят от Бога, но их действительное несовершенство состоит в лишении и происходит от исконной ограниченности тварей; эту ограниченность они имеют по самой сущности своей даже в состоянии чистой возможности, т. е. в области вечных истин, или в идеях, которые представляются божественному разуму; ибо то, что не имело бы ограничения, было бы не тварью, а Богом. Тварь называется ограниченной, потому что есть границы, или пределы, ее величию, ее могуществу, ее знанию и всем другим ее совершенствам. Таким образом, основание зла необходимо, тогда как происхождение зла случайно, т. е. необходимо, чтобы зло было возможно, и случайно то, что зло действительно. Но благодаря гармонии вещей случайное переходит от возможности к действительности вследствие своей уместности в наилучшем порядке, часть которого оно составляет.

70. Так как эти соображения об отрицательной природе зла, в которых мы идем по стопам Августина, Фомы, Любина и других древних и новых писателей, многим кажутся пустыми или по крайней мере весьма темными, то мы попробуем пояснить их примером, взятым из самой природы, и настолько ясным, что не может быть ничего более основательного, а именно: мы возьмем для сравнения нечто чувственное и материальное, что Кеплер, знаменитый исследователь природы, назвал *естественной инерцией тел.*

71. Так,— чтобы привести пример наиболее понятный,— когда река своим течением движет суда, она сообщает им некоторую скорость, которая ограничена их собственной инерцией, так что суда, равные в прочих отношениях, но тяжелее нагруженные, движутся медленнее. Таким образом, скорость происходит от реки, замедление — от груза, положительное — от силы двигателя, отрицательное — от инерции движущегося.

72. Точно таким же образом можно сказать, что Бог сообщает тварям совершенство, которое, однако, ограничивается их способностью восприятия, так что добро происходит от божественной мощи, а зло — от слабости твари.

73. Таким образом, разум, по недостатку внимания, часто будет ошибаться и воля, по недостатку бодрости, ослабляться всякий раз, как вследствие косности дух будет прилепляться к тварям, тогда как он должен был бы иметь в виду только Бога, или высшее благо.

74. До сих пор мы отвечали тем, которые полагают, будто Бог слишком содействует злу. Теперь мы постараемся дать удовлетворительный ответ тем, которые говорят, что *человек недостаточно содействует злу,* или что он недостаточно виновен, совершая грех,— так что обвинение снова падает на Бога. Наши противники пытаются доказать это, ссылаясь и на слабость человеческой природы, и на недостаток божественной благости, помощь которой для нашей природы необходима. Мы рассмотрим в человеческой природе, с одной стороны, ее испорченность, с другой — те черты образа Божия, которые в ней сохранились от состояния невинности.

75. Обращаясь к *испорченности человеческой,* мы рассмотрим ее происхождение и ее состояние. Происхождение ее обусловливается, с одной стороны, грехопадением прародителей, а с другой — распространением скверны. Рассмотрим причину и природу падения.

76. Причины падения (т. е. того, почему человек пал с ведома Бога, при его допущении и содействии) не следует искать в каком-то деспотическом могуществе Бога, как будто бы справедливость и святость не были его атрибутами,— что, конечно, было бы верно, если бы он совершенно не принимал во внимание ни права, ни справедливости.

77. Точно так же не следует искать причины падения в некоем безразличии Бога по отношению к добру и злу, к справедливости и несправедливости, как будто бы он по произволу установил все это; отсюда следовало бы, что он мог бы установить все, что угодно, с тем же правом и с тем же основанием, т. е. без всякого права и основания; кроме того, это совершенно лишило бы смысла всякую хвалу его справедливости и мудрости, так как он не имел бы тогда в своих действиях никакого выбора или никакого основания для выбора.

78. Нельзя искать причины падения и в некоей воле — в сущности, совсем не святой и совсем не любвеобильной,— которую хотят приписать Богу; а именно: говорят, будто, имея в виду лишь славу своего величия, он без

всякой благости и по какому-то жестокому милосердию создал несчастных для того, чтобы иметь предмет для своего же милосердия, и что по извращенной справедливости он желал существования грешников, для того чтобы иметь возможность их наказывать. Все это — действия тиранические и совершенно чуждые истинной славе и истинному совершенству, красота которого состоит не только в величии, но и в благости.

79. Но истинный корень падения заключается в исконном несовершенстве и слабости тварей, вследствие чего грех должен был входить в наилучший возможный порядок вещей, о котором шла речь выше. Отсюда следует, что падение по справедливости было допущено, несмотря на совершенство и мудрость Бога, и даже не могло не быть допущено без нарушения последних.

80. *Природу греха* не следует (вместе с Бейлем) понимать в том смысле, будто Бог в наказание за грех Адама осудил его вместе с его потомством на дальнейшие грехи и для того, чтобы исполнить свое решение, внушил ему склонность ко греху; напротив, эта склонность произошла как бы по естественной связи, в силу самого первого греха, подобно тому как пьянство есть источник многих других пороков.

81. Далее следует сказать о распространении скверны, возникшей из грехопадения прародителей и переходящей на души их потомков. Это, как кажется, всего удобнее объяснить, предполагая, что души потомства были заражены уже в Адаме. Для того чтобы лучше это понять, надо заметить, что из наблюдений и доводов новейших исследователей вытекает, что образование животных и растений происходит не из беспорядочной массы, но из тела, уже до некоторой степени преформированного, скрытого в семени и уже одушевленного. Отсюда следует, что в силу изначального божественного благословения от века существовали известные органические зародыши живых существ (а для животных — форма животных, хотя и в несовершенном виде) и даже некоторым образом самые души; все это должно было развиться со временем. Но семенные души и организмы, предназначенные для образования человеческих тел, существовали совместно с другими, не имевшими такого назначения, семенными микроорганизмами (animalcula) в состоянии чувственной природы до того момента, когда последнее зачатие отделило их от других, причем органическое тело получило расположение

к человеческой форме, а его душа была возвышена на степень разумности (rationitatis) божественным действием (обычным или чрезвычайным — решать не берусь).

82. Отсюда видно, что мы не утверждаем предсуществования разума; можно, однако, думать, что в изначально существовавших зародышах были уже предустановлены и предопределены Богом, с тем чтобы обнаружиться когда-либо, не только человеческий организм, но и сама разумность в состоянии, так сказать лишь обозначаемом, предшествующем проявлению в действии. В то же самое время испорченность, сообщенная падением Адама душам, хотя еще не в человеческом состоянии, получила потом, когда они достигли степени разумности, силу прирожденной склонности ко злу. Впрочем, из новейших открытий видно, что животное и душа происходят только от отца, а мать при зачатии предоставляет лишь известного рода оболочку (как полагают, в форме яичка) и пищу, необходимую для совершенствования нового органического тела.

83. Таким образом, устраняются прежде всего философские возражения, касающиеся происхождения форм и душ, нематериальности души и, следовательно, ее неделимости, вследствие которой душа не может рождаться от души.

84. Далее, устраняются возражения теологического характера, касающиеся испорченности душ; так что нельзя сказать, что чистая разумная душа (Anima rationalis), предсуществующая ли или вновь созданная, заключена Богом в испорченную оболочку (massam), дабы самой потерпеть повреждение.

85. Следовательно, будет существовать *переход* (в несколько более удобоприемлемом виде, нежели тот, какой допускали Августин и другие выдающиеся люди), но не от души к душе (что противоречит природе вещей и было, согласно Пруденцию, отвергнуто древними), а от одушевленного существа к одушевленному существу.

86. Вот то, что касается причин нашей *испорченности*; скажем теперь о ее *природе* и *свойстве*. Она состоит в грехе первородном и производном. Сила *первородного греха* столь велика, что она делает людей слабыми в делах естественных и — до возрождения — делает их мертвыми в делах духовных, направляя разум к чувственному, а волю — к плотскому, так что по природе мы — дети гнева.

87. Однако не следует соглашаться с Бейлем и другими нашими противниками — которые отвергают благость

Божию или по крайней мере затемняют ее своими возражениями,— будто те, кто умирает в одном первородном грехе, без греха действительного, не воспользовавшись еще в достаточной степени своим разумом, как, например, дети, которые умирают до крещения, а также те, кто умирает вне церкви, необходимо осуждены на вечные муки: лучше препоручить их милости Творца.

88. В этом отношении я весьма одобряю умеренность Иоганна Хульземана, Иоганна Адама Осиандера и некоторых других знаменитых теологов Аугсбургского исповедания, которые склонялись именно к этому мнению.

89. В самом деле, искры образа Божия, о которых мы сейчас скажем, не гаснут совершенно; но силою упреждающей благодати Божией они могут быть вновь возжены для духовной жизни, однако таким образом, что одна лишь благодать производит это обращение.

90. Кроме того, и первородный грех не сделал всю испорченную массу рода человеческого совершенно чуждой всемирному благоволению Божию. Ибо хотя мир лежит в зле, Бог тем не менее так возлюбил его, что отдал сына своего единородного ради людей.

91. *Грех производный* бывает двоякий: действительный (Actuale) и привычный (Habituale); в них проявляется испорченность, т. е. она имеет разные степени и виды и различным образом проявляется в действии.

92. *Грех действительный* состоит, с одной стороны, в действиях исключительно внутренних, с другой — в действиях, слагающихся из внутренних и внешних актов; он бывает или грехом содеяния, или грехом упущения, то предосудительным, когда мы грешим по слабости нашей природы, то злостным, когда мы грешим по развращенности нашей души.

93. *Грех привычный* имеет своим источником дурные действия, которые или часто повторяются, или по крайней мере сильны благодаря численности или силе впечатлений. Таким образом, привычная злоба прибавляет известную степень развращения к прирожденной испорченности.

94. Тем не менее хотя рабство греха распространяется на всякого невозродившегося человека, однако не следует заходить слишком далеко и утверждать, что у людей невозродившихся никакое действие не может быть истинно добродетельно или даже невинно и всегда формально осквернено грехом.

95. Ибо люди невозродившиеся могут в гражданских делах действовать иногда из любви к добродетели и общественному благу, под влиянием здравого смысла и даже с внутренним помышлением о Боге, причем к их действиям не примешивается никакое дурное побуждение тщеславия, себялюбия или плотской привязанности.

96. И все-таки действия их всегда проистекают из зараженного источника и всегда к ним примешивается что-то дурное, хотя бы иногда только вследствие привычки.

97. Впрочем, как бы ни были велики эта испорченность и эта развращенность человеческие, они не извиняют человека и не снимают с него вины, как будто бы он действовал недостаточно произвольно и свободно: человек сохраняет еще известные *следы подобия Божия*, которые позволяют Богу наказывать грешников без ущерба для справедливости Божией.

98. Следы подобия Божия состоят как в прирожденном свете разума, так и в свободе, естественно соединенной с волей. Для того чтобы поступки наши были добродетельны или порочны, необходимо то и другое, а именно: чтобы мы знали и хотели того, что мы делаем, и чтобы, даже при совершении нами греха, мы могли воздержаться от него, если проявили при этом достаточное усердие.

99. *Прирожденный свет* состоит как в простых идеях, так и в происходящих из них, через их сочетание, знаниях. Вот почему Бог и вечный закон Божий начертаны в наших сердцах, хотя они часто затемняются вследствие людской небрежности или чувственных страстей.

100. Существование этого света доказывается (вопреки некоторым современным писателям), с одной стороны, исходя из св. Писания, которое свидетельствует, что закон Божий написан в наших сердцах; с другой — исходя из разума, ибо необходимые истины могут быть доказаны лишь из начал, прирожденных уму, а не выведены из наших чувств. Ибо из отдельных примеров нельзя вывести всеобщей необходимости.

101. Что касается *свободы*, то она остается невредимою среди какой бы то ни было человеческой испорченности; так что человек никогда не совершает греха по необходимости, как бы ни было несомненно то, что он согрешит.

102. Свобода изъята столь же из необходимости, как и из принуждения. Ни будущее осуществление истин, ни предведение (praescientia) и предустановление (praeordi-

natio) Божие, ни предрасположение (praedispositio) вещей не устанавливают *необходимости.*

103. Ее не устанавливает *будущее осуществление* истин; ибо хотя истинность будущих случайных вещей и определена, однако отнюдь нельзя смешивать с необходимостью объективную достоверность или неуклонную определенность истины, в них заключенной.

104. И *предведение* или *предустановление Божие,* хотя само по себе оно и непогрешимо, однако отнюдь *не налагает необходимости.* Ибо в идеальном ряде возможностей Бог видит вещи, какими они будут, и между ними — человека, по свободной воле совершающего грех; и, решая привести к существованию этот ряд, Бог не изменил природы вещей и не сделал необходимым того, что случайно.

105. Наконец, *предрасположение вещей,* или причинный ряд, также нисколько не нарушает свободы. Ибо хотя никогда не происходит ничего такого, чему нельзя было бы указать основания, и хотя никогда не бывает равновесия, которое проистекало бы из безразличия (так как не может случиться, чтобы все в свободной субстанции и вне ее было совершенно одинаково по отношению к двум противоположностям), а наоборот, в действующей причине и в вещах, совместно действующих, всегда существуют известные предрасположения, которые иногда называются предопределениями (Praedeterminationes), однако нужно сказать, что эти определения являются только склоняющими, а не принуждающими, так что всегда остается некоторое безразличие или случайность. Мы никогда не испытываем столь сильной страсти или желания, чтобы действие необходимо вытекало из них; ибо раз человек владеет умом, то, как бы он ни был возбужден гневом, жаждой или чем-либо подобным, он всегда будет в состоянии найти какое-нибудь основание преодолеть это влечение, и для этого иногда бывает достаточно одной мысли о том, что он может воспользоваться своей свободой и проявить свою власть над страстями.

106. Таким образом, *предопределение* (Praedeterminatio), или предрасположение, в силу причинной связи не только не влечет за собой необходимости, о которой мы только что говорили,— противоположной случайности, свободе или нравственности, но, напротив, именно тем и отличается магометанское воззрение на судьбу от христианского как абсурдное от разумного, что турки не исследуют причин, между тем как христиане и все разумные люди выводят действие из причины.

107. Турки, как говорят (я не решаюсь верить, чтобы они все так неразумно смотрели на этот вопрос), думают, что бесполезно избегать чумы и других бедствий, так как вещи будущие и определенные будто бы должны произойти, будем мы делать что-нибудь или не будем; но это ложно, так как рассудок говорит нам, что если человек наверное умрет от чумы, то уж, конечно, он не избежит и причин чумы. Ибо, как справедливо говорит немецкая поговорка, смерть хочет иметь причину. То же самое можно сказать и обо всех других событиях (см. выше § 45).

108. И *принуждения* (coactio) не существует в действиях добровольных; ибо хотя представления о внешних вещах сильно действуют на нашу душу, однако наше действие всегда бывает добровольно и самопроизвольно, так что основание его всегда заключается в действующем. Это объясняется лучше, нежели объяснялось до сих пор, гармонией между телом и душою, изначально предустановленной Богом.

109. Рассмотрев слабость человеческой природы, мы скажем теперь о *помощи Божией благодати,* недостаток которой выставляют на вид наши противники, чтобы таким образом перенести вину с человека на Бога. Можно различать два вида благодати: во-первых, благодать, достаточную для всякого, кто имеет волю, и, во-вторых, благодать, доставляющую (praestans) нам желание.

110. Надо сказать, что в *благодати достаточной* никогда не бывает отказываемо человеку, имеющему добрую волю. Кто делает все, что может, для того никогда не будет недостатка в необходимой благодати, как говорит старое изречение; и Бог никогда не оставляет того, кто его не оставляет, как замечает сам Августин вслед за более древними учителями. Эта достаточная благодать бывает или обычною, получаемою через слово Божие и таинства, или чрезвычайною, которую предоставим Богу, как, например, та, какую он проявил по отношению к апостолу Павлу.

111. Ибо хотя многие народы никогда не были просвещены спасительным учением Христа и хотя невероятно, чтобы проповедь его осталась тщетной для тех, кто не слышал ее,— так как Христос сам утверждал противное даже о Содоме,— однако отсюда еще не вытекает необходимость того, чтобы человек мог спастись без Христа или

чтобы он был осужден, хотя сделал бы все, что для него естественным образом возможно. Ибо не все пути Божии нам известны, и мы не знаем, не дарует ли он хотя бы умирающим каких-либо милостей чрезвычайными средствами. Ибо следует считать несомненным, как показывает пример Корнелия, что если оказываются люди, хорошо воспользовавшиеся дарованным им светом, то тот свет, в котором они нуждаются и которого они еще не получили, будет им также дарован, хотя бы лишь в момент смерти.

112. В самом деле, как теологи Аугсбургского исповедания признают известного рода веру в крещеных детях христиан, хотя она ни в чем и не проявляется, точно так же ничто не мешает тому, чтобы те, о ком мы только что говорили, получали чрезвычайным образом, хотя бы они не были христианами, тот необходимый свет, которого они были лишены в течение всей своей жизни.

113. Поэтому тех, которые не принадлежат к церкви и которым отказано только во внешней проповеди, надлежит поручить милости и справедливости Творца, хотя мы и не знаем, кому именно и какими средствами он оказывает помощь.

114. Но так как, по-видимому, несомненно, что Бог не всем дарует *самую благодать желания*, в особенности ту, которая увенчивается успехом, то противники истины обвиняют Бога в человеконенавистничестве или по крайней мере в лицеприятии, так как он будто бы причиняет людям зло, не спасает всех, когда может, или по крайней мере не избирает тех, которые этого заслуживают.

115. И, конечно, если бы Бог создал наибольшую часть людей только для того, чтобы стяжать себе славу справедливости из их вечной злобы и мучений, то невозможно было бы восхвалять его ни за благость, ни за мудрость, ни даже за истинную справедливость.

116. И напрасно возражают, будто мы для Бога ничто и значим для него так же мало, как для нас — червяк. Такое оправдание, отнюдь не смягчая его жестокости, только усиливало бы ее, представляя Бога лишенным всякого человеколюбия, если он заботится о людях столько же, сколько мы — о червяках, о которых мы и не можем и не хотим заботиться. Напротив, нет ничего, что ускользало бы от его провидения по своей ничтожности или смущало бы его своим величием. Он питает птичек, он любит людей; он заботится о пропитании первых и предуготовляет счастье вторых, насколько это от него зависит.

117. Если же идти еще дальше и утверждать, что могущество Божие настолько независимо от всяких правил и управление его так свободно от них, что он вправе осудить даже невинного, то в чем же тогда состоит правосудие Божие и чем такой повелитель вселенной, на которого с полным правом можно было бы смотреть как на человеконенавистника и тирана, отличается от злого начала, имеющего власть над вещами?

118. Очевидно, такого Бога нужно было бы бояться за его могущество, а не любить за благость. Несомненно, что не любовь, а ненависть возбуждает такие тиранические действия, как бы ни было велико могущество тирана, и даже чем больше его могущество, тем сильнее бывает ненависть, хотя страх и подавляет ее проявления.

119. И люди, которые чтили бы такого Повелителя, по его примеру отвращались бы от милосердия к суровости и жестокости. Вот почему некоторые, опираясь на абсолютность права Божия, несправедливо приписывали ему такие действия, что принуждены были признаться, что если бы так поступал человек, то он делал бы в высшей степени дурно; точно так же другие неосмотрительно высказывали мысль, будто то, что дурно в других, вовсе не есть зло в Боге, ибо он не связан никаким законом.

120. Разум, благочестие, сам Бог повелевают нам совершенно иначе думать о Боге. Вследствие своей высшей мудрости и величайшей благости он соблюдает со всей строгостью законы справедливости, правды и добродетели; заботится обо всех существах, в особенности о разумных созданиях, которых он сотворил по образу своему; производит столько счастья и добродетели, сколько может вместить наилучший образец универсума, и допускает только те из пороков и зол, которые необходимо было бы допустить в наилучшем ряде вещей.

121. Хотя мы, по-видимому, и ничто перед бесконечным Богом, но преимущество его бесконечной мудрости состоит в возможности совершеннейшим образом заботиться о вещах, которые бесконечно меньше его, и, хотя они не имеют к нему никакого отношения, которое было бы доступно выражению, тем не менее между собою они находятся в известной соразмерности и должны сохранять порядок, установленный между ними Богом.

122. И геометры некоторым образом подражают Богу, когда они при помощи недавно открытого анализа бесконечно малых сравнивают друг с другом величины бес-

конечно малые и недоступные выражению и выводят более важные и полезные, нежели можно было думать, заключения даже для самих величин, допускающих выражения.

123. Итак, отвергая столь отвратительное человеконенавистничество, мы с основанием будем защищать высшее *человеколюбие* Бога, который имел серьезное желание, чтобы все достигли познания истины, чтобы все обратились от пороков к добродетели, чтобы все были спасены, и который изъявил эту волю, многократно оказывая помощь своею благодатью. И если то, чего он желал, не всегда осуществлялось, то это надо приписать лишь упорству и злобе людей.

124. Но, скажут, высшее могущество Бога могло бы восторжествовать над этой злобой. Я согласен с этим, но никакое право не обязывало его сделать это, и к тому же этого не требовал разум.

125. На это возразят: та столь великая благость, которую мы по справедливости приписываем Богу, должна была бы идти далее того, что она обязана делать, а Бог, обладающий высшей благостью, обязан совершать наилучшие вещи, по крайней мере по самой благости своей природы.

126. Здесь мы должны вместе с апостолом Павлом прибегнуть к сокровищам высочайшей премудрости, которая не могла позволить Богу нарушать порядок и природу вещей без всякого закона и меры, расстраивая всеобщую гармонию и выбирая ряд вещей, отличный от наилучшего ряда. В последнем же заключалось то условие, чтобы все были предоставлены своей свободе, а следовательно, некоторые — своей злобе (это заключение мы можем вывести из того, что в действительности так и случилось,— см. § 142).

127. Однако всеобщее человеколюбие Бога, или его воля спасти всех людей, видно в его помощи, достаточной и даже весьма часто преизбыточествующей, которую он даровал всем, даже отверженным, хотя его благость не во всех торжествует.

128. Кроме того, я не вижу необходимости, чтобы благодать, достигающая своего полного действия, всегда достигала его благодаря самой своей природе, т. е. была сама по себе действенною; ибо может случиться, что вследствие сопротивления или иных обстоятельств одна и та же мера благодати не производит в одном того же действия, как в другом. И я не вижу возможности доказать разумом

или откровением, что побеждающая благодать всегда так велика, чтобы восторжествовать над каким угодно сопротивлением и при каком бы то ни было неблагоприятном стечении обстоятельств. Мудрому несвойственно тратить силы сверх надобности.

129. Я не отрицаю, впрочем, что иногда Бог победоносно преодолевает при помощи этой благодати самые большие препятствия и самое упорное сопротивление; поэтому никогда не следует отчаиваться в ком бы то ни было, хотя отсюда и не следует выводить никакого правила.

130. Те, которые только избранным приписывают благодать, веру, оправдание и возрождение, делают гораздо более серьезную ошибку; неужели можно поверить, вопреки опыту, что все другие люди — только временные актеры и не получат духовной помощи ни от крещения, ни от причащения, ни от таинств, ни от Слова; можно ли поверить, чтобы избранный или раз и навсегда действительно оправданный не мог более впасть сам собою в преступление или в грех; или, как предпочитают выражаться другие, что среди всяких преступлений избранный не теряет благодати возрождения? Одни и те же люди обыкновенно требуют от верного самого полного убеждения в конечной вере, и они же или отрицают, что она обязательна для отверженных, или полагают, что им (т. е. отверженным) было велено верить в ложное.

131. Но, взятое в более строгом смысле, это вполне произвольное и не имеющее никакого основания учение, которое совершенно чуждо учениям древней церкви и самому Августину, может влиять на поведение людей и возбуждать в злом безрассудно-дерзкую уверенность в своем будущем спасении, а с другой стороны — даже человеку благочестивому внушать сомнение и беспокойство относительно дарования ему благодати; вместе с тем оно может угрожать беспечностью в первом и отчаянием во втором. Поэтому я считаю наиболее важным после *деспотизма* опровергнуть этого рода партикуляризм.

132. Но, к счастью, большинство людей смягчают суровость такого серьезного и странного парадокса, и те защитники этого шаткого учения, которые еще остаются, замыкаются в теории и отнюдь не применяют своих вредных выводов на практике; ибо те из них, у которых благочестивая душа, трудятся для своего спасения с сыновним почтительным страхом и с доверием, полным любви, достойной лучшего учения.

133. Мы можем быть уверены относительно веры, благодати и оправдания, поскольку мы осознаем то, что в нас теперь происходит. Что же касается нашего постоянства в будущем, то мы будем иметь благую надежду, соединенную с заботой; ибо апостол Павел предупреждает того, кто стоит, чтобы он остерегался, как бы не упасть. Но мы никоим образом не должны вследствие уверенности в своем избрании ослабевать в благочестивом рвении и рассчитывать на будущее раскаяние.

134. Мы достаточно сказали против человеконенавистничества, которое приписывают Богу. Теперь покажем, что несправедливо упрекать его в *лицеприятии*, как будто бы его избрание могло быть без разумной причины. Основание избрания есть Христос. Но если иные менее приобщаются ко Христу, то вина этого лежит в их конечной злобе, которую Бог предвидел, отвергая их.

135. Но здесь спрашивается еще: почему Бог дает различным лицам различную помощь — или внутреннюю, или по крайней мере внешнюю, так что в одних эта помощь побеждает их злобу, в других же злоба торжествует над Божией помощью? В ответ на этот вопрос высказывались различные мнения. Одни полагали, что Бог больше помогал менее злым, или по крайней мере тем, которые должны были оказать наименьшее сопротивление; другие полагали, что равная помощь оказывалась более действительной в таких именно людях; третьи, напротив, не допускают, чтобы перед лицом Бога один человек мог каким-либо образом быть отличен перед другим вследствие преимущества лучшей или худшей природы.

136. Несомненно, конечно, что качества предмета являются для мудрого одним из оснований выбора. Однако абсолютное превосходство предмета не является еще непременным основанием для такого выбора, ибо часто более принимается во внимание соответствие предмета намеченной цели при известном положении вещей.

137. Так, для постройки или для убранства не всегда выбирают самый красивый или самый дорогой камень, а выбирают тот, который всего лучше заполняет надлежащее место.

138. Всего безопаснее думать, что все люди, поскольку они умерли духовно, дурны в равной степени, но не одинаковым образом. Они различаются в своих порочных склонностях, и, таким образом, оказывается, что предпочтение получат люди, встречающие, в силу соединения вещей, обстоятельства более благоприятные, среди которых они находят менее случаев (по крайней мере окончательным образом) выказать свою злобу и более случаев снискать благодать.

139. Вот почему наши теологи также признали по опыту, что, если даже внутренняя благодать и одинакова для всех людей, все же есть заметное различие, по крайней мере во внешних средствах к спасению; и в отношении того, как складываются действующие на нас внешние обстоятельства, они взывают к глубине мудрости апостола Павла; ибо случайность рождения, воспитания, среды, образа жизни или событий часто развращает или исправляет людей.

140. Отсюда следует, что кроме Христа и заранее предусмотренного окончательного постоянства в состоянии спасения,— постоянства, посредством которого мы тесно соединяемся с Ним,— нам неизвестно никакого иного основания для избрания или для дара веры, и не следует устанавливать никакого правила, применение которого могло бы стать нам известным и которое позволяло бы нам или льстить себе самим, или оскорблять других.

141. Ибо иногда Бог побеждает необыкновенную злобу и самое упорное сопротивление для того, чтобы никто не отчаивался в его милосердии (как мы читаем об этом у апостола Павла о нем самом); иногда же человек, долго пребывающий праведным, падает посреди своего жизненного пути, дабы никто не имел излишней самоуверенности; но всего чаще те, кто сопротивляется с наименьшей злобой и кто отличается наибольшим рвением к истине и к добру, пожинают плоды Божией благодати, дабы никто не думал, будто поведение человека не имеет значения для его спасения (см. § 112).

142. Но непроницаемая глубина заключена в сокровищах божественной мудрости, или в сокровенном Боге, или — что то же самое — в мировой гармонии вещей, которая заставила его счесть действительный порядок универсума, заключающий в себе события, которым мы удивляемся, и решения, пред которыми мы преклоняемся, за наилучший и предпочесть его всем другим (см. § 126).

143. Зрелище материального мира все более и более показывает нам свою красоту в здешней жизни после того, как *системы микрокосма и макрокосма* стали проясняться благодаря современным открытиям.

144. Но превосходнейшая часть вещей — град Божий — есть зрелище, блеск которого мы будем некогда допущены созерцать вблизи, просвещенные светом божественной славы. Ибо теперь мы можем приблизиться к нему лишь очами веры, т. е. твердою уверенностью в божественном совершенстве; и чем более мы постигаем, что в творении проявляется не только мудрость и могущество, но и благость высшего разума, тем более мы воспламеняемся любовью к Богу и тем более возгораемся стремлением подражать каким-либо образом Божией благости и справедливости.

Таблица I

Апологетический трактат о Боге, § 1

- Часть предварительная, касающаяся в отдельности
  - величия, 2—3, которое делает совершенным могущество и знание и образует
    - всемогущество, 4, или
      - независимость Бога от других существ, 4—6.
      - зависимость от него всех других существ, а именно:
        - возможных — от его разума, 7—8.
        - действительных — от его воли в
          - существовании — посредством промысла, 9.
          - действии — путем содействия, 10—12.
    - всеведение, 13, части которого суть
      - знание возможного, или знание чистого ума, 14—15.
      - знание вещей действительных, или знание созерцательное, 16.
      - знание среднее: можно ли его признавать и в какой форме, 17.
  - благости, которая делает совершенной волю, 18—19. Здесь говорится о
    - воле, о
      - ее природе, которая требует свободы и исключает необходимость, 20—22.
      - ее разделении, 23, на
        - предшествующую и последующую, 24—27.
        - производящую и допускающую, 28.
    - основании хотения, т. е. о добре и зле, 29, и о
      - видах добра и зла, которые суть
        - метафизическое добро или зло — существ неразумных, 30.
        - физическое добро или зло, обнимающее зло наказания, 31.
        - нравственное добро или зло, обнимающее зло вины, 32.
      - применении этих видов к божественной воле согласно ее разделению, 33—93.
- Часть главная, касающаяся величия и благости в совокупности. См. табл. II.

Таблица II

Главная часть апологетического трактата о Боге, касающаяся его величия и его благости, рассматриваемых в совокупности, § 40, по отношению к

- существам вообще. Здесь рассматривается вопрос о промысле, 41—49.
- существам разумным и управлению ими, 50. Здесь говорится о
  - частной справедливости Бога, касающейся физического добра и зла разумных тварей в этой жизни или в будущей, 51—59.
  - его святости, касающейся добра и зла нравственного, 60. Здесь возражают,
    - что Бог слишком содействует греху, или нравственному злу, 61—65;
      - нравственно, по крайней мере, своим допущением, но здесь доказывается, что это есть следствие высшей нравственной необходимости, 66—67.
      - и физически, своим содействием; но здесь доказывается, что это имеет место лишь постольку, поскольку благость заключена в зле, 68—73.
    - что человек недостаточно содействует греху, 74, вследствие недостатка
      - своей природы, в которой следует рассматривать
        - испорченность, 75, и
          - ее причину, заключающуюся
            - в падении прародителей
              - причина его по отношению к
                - Богу, 76—78.
                - человеку, 79.
              - его природа, 80.
            - в распространении в потомстве. Здесь говорится о происхождении души, 81—83.
          - ее природу, заключающуюся в грехе
            - первородном (здесь спрашивается, при каких условиях он ведет к осуждению), 84—90.
            - производном
              - действительном, 92.
              - привычном, 93—96.
        - следы чистоты, 98, в
          - свете разума, 99—100,
          - свободе воли, которая не устраняется; здесь дается ответ на возражения по этому пункту, 101—108.
      - благодати, 109, которая бывает
        - достаточной для того, кто имеет добрую волю, и дарованной всем, причем тем, которые хорошо воспользовались дарованной им степенью благодати, не отказано и в более высокой степени ее. Она бывает
          - обычной, 110.
          - чрезвычайной, 111, 113.
        - побуждающей к желанию, дарованной не всем, 114, но дарованной без
          - человеконенавистничества, 115—127; здесь говорится о благодати, которая сама собою торжествует, когда она имеет место, 128—129; о благодеяниях Божиих, распространение которых неправильно ограничивать небольшим числом избранных, 130—133; лицеприятия; здесь рассматривается вопрос о Христе, как основании избрания, 134—138. В последних причинах частных вещей и общем стечении обстоятельств нужно признать божественную глубину (βάθος), потому что гармония вещей заключает в себе рассмотрение бесконечного, 139—144.

Вниманию читателей! Текст на с. 497 по техническим причинам оказался смещенным вверх: слова «испорченность, 75, и» относятся к подрубрике «своей природы, в которой следует рассматривать»; остальное — соответственно ниже.

ПРИМЕЧАНИЯ

Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла
Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal

Идеи, вылившиеся в обширные «Опыты теодицеи...», созревали у Лейбница с того времени, когда он выработал основы своей метафизики (т. е. примерно со времени написания трактата «Рассуждение о метафизике» — см. вступит. ст. к т. 1 наст. изд. С. 22—24). Однако непосредственной причиной создания этого произведения послужила критика Бейлем системы предустановленной гармонии в статье «Рорарий» его «Исторического и критического словаря» (в первом, 2-томном издании 1696—1697 гг. и в последующем, 4-томном, появившемся в 1702 г.). Два ответа Лейбница на эту статью — «Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела» и «Ответ на размышления, содержащиеся во втором издании «Критического словаря» г-на Бейля (статья «Рорарий»), о системе предустановленной гармонии» — можно считать предшественниками «Теодицеи» (они опубликованы в т. 1 наст. изд. С. 318—344). Через два года после появления второго издания «Словаря» Бейль опубликовал другое свое обширное произведение — «Ответ на вопросы провинциала», которое Лейбниц тоже внимательно читал, о чем свидетельствуют многие цитации из него в тексте «Теодицеи». Цитаты из этих произведений, в большом количестве встречающиеся в «Теодицее», в некоторых случаях воспроизводятся по русскому изданию: *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968 (кроме отдельных статей «Словаря» здесь опубликованы отрывки из трех других его произведений).

Однако создание «Теодицеи» было не только результатом полемики Лейбница с Бейлем. Теологически-философская проблематика весьма интересовала (как уже говорилось во вступит. ст. к наст. тому) прусскую королеву Софию-Шарлотту. Лейбниц находился с ней в дружеских отношениях (особенно часто философ беседовал с ней в 1701—1702 гг., когда проживал поблизости от нее). София-Шарлотта, проявлявшая интерес к теологическим спорам протестантов и реформатов, читала и

труды Бейля. Это побудило Лейбница после неожиданной смерти королевы в 1705 г. собрать воедино разрозненные мысли, которые он внушал ей, стремясь опровергнуть Бейля, и написать в память о ней книгу. Однако книга была составлена довольно поспешно, со многими длиннотами и повторениями. В таком виде она и была послана в Амстердам издателю Исааку Тройелю. Здесь она печаталась довольно долго (в это время, в конце 1706 г., умер и Бейль) и была издана со многими погрешностями. В процессе печатания Лейбниц, желая внести дополнительные разъяснения, написал три Приложения к основному тексту. Полностью весь труд опубликован в Амстердаме в 1710 г.

«Теодицея» содержит огромное количество имен. Многие из них — современники автора — давно забыты. Поэтому не все имена включены в помещенный ниже указатель. Перевод был выполнен К. Истоминым и опубликован в журнале «Вера и разум» в 1887—1892 гг. (Харьков). Сверка с французским оригиналом произведена Г. В. Березовским по изд.: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd VI. Berlin, 1885. S. 21—462.

Предисловие

[1] ... Разве не удивительна способность человека мир познавать?
Но мир ведь заключен в каждом человеке,
Ибо каждый из нас — малое подобие Бога (лат.).
Очевидно, позднелатинская цитата из неизвестного источника.— *49.*

[2] См. вступит. ст. к наст. тому, с. 38.— *54.*

[3] Каким путем последую я в жизни? (лат.) — слова позднелатинского поэта Авсония.— *56.*

[4] «О согласии научного знания с верой» (лат.).— *59.*

[5] См. «Государство» 344 a—b.— *59.*

[6] Имеется в виду статья Лейбница «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом» (1695). См. т. 1 наст. изд., с. 271—281, 591.—*64.*

[7] См. т. 1. наст. изд., с. 370, 571, 598.— *64.*

[8] См. т. 1 наст. изд., с. 598.— *65.*

[9] В 1682 г. вышло первое крупное произведение *Бейля* — «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны, по случаю появления кометы в декабре 1680 г.». В 1704 г. в Роттердаме Бейль опубликовал 2-томный труд *«Продолжение «Разных мыслей», или Ответ на некоторые возражения, сделанные автору господином ***».* Отрывки из этих работ приведены в упомянутом выше русском издании Бейля: Т. 2. С. 195—264, 343—462.— *65.*

[10] Имеется в виду сочинение *Лоренцо Валлы* «О свободе воли» и сочинение *Мартина Лютера* «О рабстве воли». Об идеях последнего произведения см. вступит. ст. к наст. тому, с. 37.— *68.*

[11] В 1586 г. в Монбельяре, где в 1585 г. (в период правления герцога Вюртембергского) победила Реформация, состоялся религиозно-философский *диспут* между протестантами и католиками о свободе воли и ее отношении к божественному предопределению.— *68.*

[12] Этот документ, излагающий основы лютеранского вероучения, составлен Филиппом Меланхтоном (1497—1560), ближайшим сотрудником Лютера, на основе выдвинутых Лютером положений. В нем выражены значительные отличия этого протестантского вероучения от католицизма. Впервые представленное императору Карлу V и Аугсбургскому рейхстагу в 1530 г., *Аугсбургское исповедание* сначала было отвергнуто. В последующей борьбе вероисповеданий в текст его были внесены некоторые компромиссные по отношению к католицизму поправки, и в 1555 г. по Аугсбургскому религиозному миру оно получило официальное признание в качестве основного вероисповедного документа лютеранства.— *68.*

[13] Возможно, речь идет о сочинении *Гоббса* «Dialogus physicus, sive de natura aëris» (Физический диалог, или О природе воздуха, 1654), хотя идеи механистического, однозначного детерминизма содержатся и в 1-й части его «Основ философии» (в сочинении «О теле»), и в других произведениях. Что же касается полемики Гоббса с епископом *Брэмхоллом*, то ее анализу посвящено 2-е Приложение к «Теодицее», помещенное ниже.— *69.*

[14] См. прим. 21 а к с. 544 в т. 1 наст. изд.— *70.*

[15] Т. е. в «Ученых записках» — см. Примечания к т. 1 наст. изд., преамбулу.— *70.*

[16] Здесь Лейбниц имеет в виду возражение Франсуа Лами, критиковавшего его систему предустановленной гармонии.— *70.*

[17] Речь идет о спорах между янсенистами (виднейшими идеологами которых были *А. Арно* и *П. Кенель*) — направлением в католицизме, приближавшимся к протестантизму и решавшим вопрос о свободе воли и божественном предопределении в духе Августина,— и иезуитами, представлявшими воинствующий католицизм.— *71.*

[18] Лейбниц ссылается здесь на «Оправдание Бога...», помещенное в конце наст. тома. Из этого замечания видно, что данное Предисловие Лейбниц писал по окончании работы над «Теодицеей».— *72.*

[19] Второе и третье Приложения.— *72.*

[20] Очевидно, речь идет о Пьере Бейле.— *74.*

Предварительное рассуждение о согласии веры и разума

[1] Все эти волнения душ и столь великие несчастья
Проходят, засыпанные горстью праха (лат.).— *77.*

[2] *Тридентский собор* римско-католической церкви (1545—1563) проходил в условиях больших успехов Реформации (лютеранство, кальвинизм) в различных странах Западной Европы. На соборе были утверждены догматы о первородном грехе, о чистилище, о непререкаемости авторитета папства (даже по отношению к решениям соборов католической церкви). Протестантизм был предан анафеме. Принятое здесь Тридентское исповедание веры стало программой католической Контрреформации.— *79.*

[3] Имеется в виду возникновение протестантских вероисповеданий и церквей.— *79.*

[4] Землю, небесную твердь и просторы водной равнины,
Лунный блистающий шар, и Титана светоч, и звезды —
Все питает душа, и дух, по членам разлитый,
Движет весь мир, пронизав его необъятное тело.
«Энеида» VI 724—727 (пер. С. Ошерова).— *81.*

[5] Многие думали: есть божественной сущности доля
В пчелах, дыханье небес, потому что Бог наполняет
Зёмли все, и моря, и эфирную высь,— от него-то
И табуны, и стада, и люди, и всякие звери,
И, разложившись, опять к своему возвращает истоку.
«Георгики» IV 220—225 (пер. С. Шервинского).— *81.*

[6] V *Латеранский собор* римско-католической церкви состоялся в 1512—1517 гг. На нем, в частности, была осуждена концепция двойственности истины, приверженцем которой был итальянский философ-гуманист Пьетро Помпонацци.— *83.*

[7] «Рассеченные Альпы» (лат.).— *83.*

[8] «Пизанский круг» (лат.).— *83.*

[9] См. статью Лейбница «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» в т. 1 наст. изд., с. 359.— *83.*

[10] «Ночное бдение»; о раздоре между философом и теологом, основанном на различии их принципов (лат.).— *85.*

[11] «Философия — истолковательница св. Писания». См. вступит. ст. к наст. тому, с. 11.— *85.*

[12] *Пиетисты* (сторонники благочестия) скептически относились к официальному благочестию, ставили чувства выше догматов. Склоняясь к мистицизму, они отвергали церковную обрядность, подчеркивали необходимость для верующего личного переживания бога.— *85.*

[13] *Фотиниане* — одно из «еретических» направлений в христианстве IV в. (названное по имени епископа Фотина). Отвергали божественность рождения Иисуса Христа, признавая, однако, что в нем воплощена безличная божественная сила. Подобных же воззрений держались и некоторые христианские «еретики» XVII в., отчасти и социниане.— *86.*

[14] Переход в другой род (греч.).— *86.*

[15] «Философия на службе теологии» (лат.).— *86.*

[16] По всей вероятности, Лейбниц подразумевает лютеранство и кальвинизм.— *87.*

[17] «Рационально-теологическое» (лат.).— *89.*

[18] Страдал бесстрастно. Что за смешное учение — созидающее и одновременно разрушающее созданное! (лат.).— *90.*

[19] «Лабиринт возникновения непрерывности» (лат.).— *92.*

[20] Мы изобилуем сладкими пороками (лат.).— *95.*

[21] Т. е. авторы произведений «Логика, или Искусство мыслить» (развивавшего картезианскую методологию) — Антуан Арно и Пьер Николь, «Разыскание истины» — Никола Мальбранш, «Опыт о человеческом разумении» — Джон Локк.— *96.*

[22] От действительности к возможности заключение следует с необходимостью (лат.).— *98.*

[23] Шведская королева *Кристина* (1632—1654) была одной из образованнейших женщин XVII в. Покровительствовала ученым, пригласила в Стокгольм Декарта. Перейдя из протестантства в католичество, отреклась от шведского престола в пользу двоюродного брата и в дальнейшем жила в Риме. Оставила обширную переписку и мемуары.— *100.*

[24] Разрушает, строит, меняет квадратное на четырехугольное (лат.).— *104.*

[25] «О переменчивости фортуны Аристотеля». Гл. 2 (лат.).— *104.*

[26] «О плоти Христовой»; «сын Божий умер — вполне верим этому, потому что это нелепо; и погребенный воскрес; это верно, потому что невозможно» (лат.).— *106.*

[27] Если тебе нравится то, что Бог венчает недостойных, то не должно не нравиться и то, что он наказывает невинных (лат.).— *106.*

[28] Я не нуждаюсь в ней, да она меня и не удовлетворяет (итал.).— *109.*

[29] Не исследуй с любопытством причину всего,
Какая бы сила, навеянная небом и исполненная
Истинности Божией, ни была заключена в книгах пророков;
Не дерзай вторгаться в сокрытое покровом священного
Молчания, но скромно проходи мимо;
Старайся не знать то, что наилучший Учитель
Не желает раскрыть, это просвещенное неведение (лат.).— *110.*

[30] небом освященная; небом навеянная (лат.).— *110.*

[31] благоразумно; скромно (лат.).— *110.*

[32] Речь идет о книге представителя английского свободомыслия деиста Джона Толанда «Христианство без тайн» (1696), приговоренной к сожжению ирландским парламентом (что не помешало ей выйти 2-м и 3-м изданием). Вынужденный бежать из Англии, Толанд некоторое время (в 1701 г.) жил в Берлине, где пользовался покровительством Софии-Шарлотты. Ей посвящено одно из главных произведений Толанда — «Письма к Серене».— *111.*

[33] «О рабстве воли», гл. 246 (лат.).— *116.*

[34] Вероятно, Лейбниц имеет в виду § 35 II части «Первоначал философии».— *118.*

[35] Заключение не следует (лат.).— *120.*

[36] О противоположностях; о софистических опровержениях (лат.).— *122.*

[37] «О согласии научного знания с верой» (лат.).— *128.*

[38] «Апология кириаков» (лат.).— *128.*

[39] Быть может, имеется другая, более сокровенная причина, которая открывается лучшим и святейшим людям, но и им она открывается скорее по благодати, чем за их заслуги (О понятии бытия буквально, кн. 11, гл. 4) (лат.).— *129.*

[40] «Кн[ига] о рабстве воли», гл. 174: «Там (Бог) подает благодать и милость недостойным, а здесь распространяет свой гнев и строгость на тех, кто их не заслужил; в обоих случаях он превышает меру и поступает несправедливо в суждении людей, но справедливо и истинно в своем собственном суждении. Ибо сколь праведно то, что он венчает недостойных, хотя теперь и непостижимо, но мы позна́ем это, когда мы прибудем туда, где уже не верой одной, а будем сокровенное созерцать непосредственно! Столь же праведно и то, что он осуждает недостойных, хотя это тоже пока непостижимо, а принимается только верой до тех пор, пока не откроется сын человеческий» (лат.).— *129.*

[41] Светлый, дивится теперь вратам незнакомым Олимпа,
Ныне у ног своих зрит облака и созвездия Дафнис.
Вергилий. Буколики V 56—57 (пер. С. Шервинского).

Далее следует текст Лукиана из латинского перевода Гемстергейса (появившегося в годы работы Лейбница над «Теодицеей»), который, вероятно, представляет собой Лукианову цитацию из какого-то другого автора:

Там же, наполненный подлинным светом,
Дивится блуждающим звездам, а также светилам,
К полюсу близким, видит, в сколь глубокой ночи
Пребывает наш день.

Первая часть опытов о справедливости Бога, свободе человека и начале зла

[1] Сам погляди, не острей ли у нас наточены копья!
Вергилий. Энеида X 481 (пер. С. Ошерова).— *134.*

[2] *«История Севарамбов»* написана французским представителем утопического социализма Дени Верасом и опубликована (в двух частях) в 1677—1679 гг. Имела большой успех и за пределами Франции, выдержав множество изданий.— *136.*

[3] на основании действия (лат.).— *136.*

[4] И если судьбе угодно, то помогает и двойной яд (лат.). Вероятно, строка из Овидия.— *136.*

[5] О, поистине неизбежный грех Адама,
Преодоленный смертью Христа!
О, счастливая вина, которая удостоилась
Столь великого искупителя! (лат.).— *137.*

[6] Имеется в виду прежде всего сочинение кардинала Лотарио ди Сеньи «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой жизни», пронизанное воинствующим аскетизмом. Написанное в конце XII в. будущим могущественным папой римским *Иннокентием III* (1198—1216), это произведение в дальнейшем получило широкое распространение. Итальянские гуманисты эпохи Возрождения неоднократно опровергали его идеи.— *139.*

[7] Чем кривее дерево, тем лучше кочерга;
Чем скупее человек теперь, тем богаче будет потом (нем).— *139.*

[8] Редко за идущим впереди злодеем
Не следует хромой ногой наказание.
Гораций. Оды III 21, 31—32.— *139.*

[9] Только теперь Руфинова казнь уняла мою смуту
И оправдала богов...

Клавдиан. Против Руфина I 20—21 (пер. М. Гаспарова).— *139*.

[10] «Гимн перед сном»:

Однако тот же милосердный
Мститель сдерживает свой гнев
И только немногим нечестивым людям
Допускает погибать навечно (лат.).— *140*.

[11] Это сочинение излагает учение итальянского мистика-хилиаста Иоахима Флорского (2-я пол. XII в.) о трех состояниях человечества, соответствующих Ветхому завету, Новому завету и *«Вечному Евангелию»* — будущему состоянию человечества, когда оно непосредственно и свободно будет чтить бога.— *140*.

[12] «Восстановление всех» (греч.). Стоическая идея вечного циклического возвращения всех вещей и существ после мирового пожара, теологически переосмысленная, нашла свое отражение в текстах Нового завета (в Евангелии от Матфея, в посланиях апостолов Петра и Павла). Другое теологически-концептуальное переосмысление той же идеи содержалось в произведениях Оригена (которому и приписывается названное сочинение) и Григория Нисского, крупнейших отцов христианской церкви III—IV вв.— *140*.

[13] Древний человек.— *141*.

[14] И по закону судеб вновь принятый в число богов
Наш золотой Аполлон будет царствовать вечно (лат.).

Вероятно, стих из Вергилия.— *142*.

[15] Об обширности царства небесного (лат.).— *142*.

[16] Если Бог есть, откуда зло? Если же его нет, откуда добро? (лат.).— *143*.

[17] к простому совершенству, в простом смысле (лат.).— *145*.

[18] В «Журнале ученых» — см. Примечания к т. 1 наст. изд., преамбулу.— *145*.

[19] не следует совершать зла, чтобы достичь добра (лат.).— *146*.

[20] ...насколько вредоносные тела не препятствуют ему (лат.).— *150*.

[21] Добро проистекает из подлинной причины, а зло — от какого-либо недостатка. Зло имеет не действительную, а только отрицательную причину (лат.).— *151*.

[22] См. прим. 17 к с. 71.— *155*.

[23] Светила склоняют, а не принуждают (лат.).— *156*.

[24] См. вступит. ст., с. 44—45.— *159*.

[25] Да будет (лат.).— *161*.

[26] Нечто должно быть, если оно есть, однако же, если нечто будет, оно должно иметь будущее (лат.).— *162*.

[27] Господь сумеет переменить свое решение, если ты переменишь свое прегрешение (лат.).— *163*.

[28] Если ты не был предопределен, сделай так, чтобы ты был предопределен (лат.).— *163*.

[29] О пределе жизни (лат.).— *164*.

[30] о крайнем сроке покаяния (лат.).— *164*.

[31] Исход будущего времени
Бог премудро окутал темной ночью.

Гораций. Оды III 29—30.— *164*.

[32] См. «Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта ...» в т. 1 наст. изд.— *166*.

[33] См. 2-е Приложение к «Теодицее».— *171*.

[34] В своей книге «De fato, libero arbitrio et de praedestinatione, providentia Dei» (О судьбе, свободе, предопределении и божественном провидении), написанной в 1520 г. и впервые опубликованной в 1567 г., *Помпонацци* сближал идею судьбы с идеей естественной необходимости.— *173*.

[35] наказание не штраф (греч.).— *173*.

[36] *Ремонстранты*, или арминиане (последователи теолога Я. Арминия),— одно из направлений в нидерландской реформатской церкви XVII в. Отвергая учение Кальвина об абсолютности божественного предопределения, игнорировавшее роль свободы человеческой воли в деле искупления и спасения, арминиане в духе пелагианства подчеркивали роль свободной воли человека в преодолении первородного греха и личной веры в деле спасения. Их противники, *антиремонстранты*, или контрремонстранты, настаивали на непререкаемости предельно фаталистического учения Кальвина.— *175*.

[37] Т. е. те, кто слепо верит в божественное предопределение.— *176*.

[38] о [божественной] помощи (лат.).— *176*.

[39] *Супралапсарии* и *инфралапсарии* — два направления в кальвинизме, различавшиеся толкованием учения о предопределении. Согласно инфралапсариям, бог принял решение спасти одну часть человечества без всякой заслуги со стороны этих людей и осудить другую без всякой вины только после падения Адама (infra lapsum). Супралапсарии же считали, что божественное решение об осуждении одних и спасении других существовало извечно, так что само падение Адама бог предвидел (supra lapsum) и предопределил.— *178*.

[40] предопределенными; предвидимыми (лат.).— *178*.

[41] в смысле обоснованности (лат.).— *179*.

[42] Годы понтификата *Климента VIII*: 1592—1605.— *180*.

[43] обладание совершенством (лат.).— *181*.

[44] *Иоанн Скот Эриугена*, автор знаменитого сочинения «О разделении природы», происходил из Ирландии.— *183*.

[45] Души не подвержены смерти.

Метаморфозы XV 158.— *183*.

[46] «Речь о крещении» (лат.).— *185*.

[47] чувственное наказание, а не наказание лишения (лат.).— *185*.

[48] «Развязанный узел предопределения» (лат.).— *185*.

[49] Делающему то, что заключено в его природе, не отказывается в необходимой благодати (лат.).— *187*.

[50] «Фом[а] об истине», воп[рос] 14, стат[ья] 11 к 1-му и в других местах, Брэдвардин «Об оправдании Бога», недалеко от начала (лат.).— *187*.

[51] Криминальное предостережение при процессах против колдунов (лат.).— *188*.

[52] Возьми и читай (лат.).— *190*.

[53] Каким путем последую я в жизни? (лат.).— *190*.

[54] в силу святого повиновения (лат.).— *190*.

[55] «Правдоречивый христианин» (лат.).— *191.*

Часть вторая

[1] «О жизни, смерти и воскресении» (лат.).— *196.*

[2] «О божественном промысле» (лат.); «О христианском учении», кн. I, гл. 7: «Когда мыслится Бог, то мыслится как существо, превыше и совершеннее которого ничего нет. ... Никто не может представить себе Бога так, чтобы можно было думать, будто есть что-либо лучше Бога» (лат.).— *200.*

[3] «О тайных благодеяниях Бога»; «О тайных наказаниях Бога» (лат.).— *203.*

[4] Возносятся ввысь, чтобы тем ощутимее было паденье (лат.).— *203.*

[5] Дары врагов не суть дары (греч.). Пусть враги мои получат такие подарки (лат.).— *204.*

[6] Злоупотребление не уничтожает употребления (лат.).— *204.*

[7] соблазн в дарении и соблазн в принятии (лат.).— *204.*

[8] в воинствующей церкви, в положении странников (лат.).— *206.*

[9] Которой страшатся клясться боги и нарушают ее (лат.).— *207.*

[10] Бог хотел замкнуть уста говорящего,
Но быстрое слово в воздухе уже прозвучало (лат.).
Вероятно, стих из Вергилия.— *207.*

[11] Если б он уничтожил зло, то не был бы и добрым (лат.). Возможно, строка из Овидия.— *208.*

[12] Подобно тому, как если кто-нибудь дает что-нибудь другому, дабы впоследствии причинить ему скорбь лишением этого (греч.; лат.).— *209.*

[13] Отсюда изречение:
Великие блага Бог дарует многим не как друг,
Но чтобы лишением их причинить им еще большую скорбь (лат.).— *209.*

[14] Противное разуму, как следует полагать, не может быть совершено мудрецом (лат.).— *211.*

[15] Несправедливо выносить приговор, не принимая во внимание весь закон (лат.).— *215.*

[16] Необходимо, чтобы сущее было, когда оно есть, и чтобы не-сущего не было, когда его нет. Арист[отель]. «Об истолк[овании]», гл. 9 (греч.; лат.).— *217.*

[17] Лейбниц имеет в виду представителей так называемой второй схоластики, одним из центров которой был университет в Коимбре (Португалия). Виднейший ее родоначальник здесь — Петр Фонсека (1528—1597), автор «Диалектических институций» (1564). В дальнейшем он же совместно с Эммануэлем де Гоес и Себастьяном до Коуто издал «Комментарии Коимбрской коллегии общества Иисуса», на которые, по всей вероятности, и ссылается Лейбниц.— *217.*

[18] Письмо 22. Кн. 8: «Будем помнить, что Тразея, кротчайший человек, великий именно своей кротостью, часто говаривал: «Кто ненавидит пороки, ненавидит людей»» (см.: Письма Плиния Младшего. М., 1984. С. 154).— *219.*

[19] О, высота богатств и премудрости (лат.).— *221.*

[20] Персей умилостивил конем окруженного лучами Гипериона,
Дабы быстрому Богу не приносили никакой медленно передвигающейся жертвы (лат.).— *224.*

[21] *Ариманны* были военными людьми, и по ломбардскому праву в Аримандии существовали ленные владения.— *225.*

[22] Призыв дворянства на войну (франц.).— *225.*

[23] Тевтат и Гезус со множеством своих жестоких алтарей,
И Тарамис с не менее жестоким алтарем Дианы Скифской (лат.).
Данный текст Лукиана в латинском переводе Гемстергейса, по-видимому, является цитатой из какого-то другого автора.— *227.*

[24] день Юпитера (лат.).— *227.*

[25] жертвенник Тараниса был не более снисходительным, чем жертвенник Дианы Скифской (лат.).— *227.*

[26] Изречение в моей душе часто порождало сомнение, и т. д. (лат.).— *230.*

[27] Чтобы он украсил Спарту, которую он приобрел (лат.).— *230.*

[28] Когда Юпитер в малом стекле увидел небеса,
Он засмеялся и богам сказал таковое:
«Боги, того ли уж достигла сила смертных?
Уже мой труд осмеивается в бренном мире.
Силы полюса, доверие к делам и законам богов —
Все Сиракузский старик перенял своим искусством;
Что же я удивляюсь фальшивому грому невинного Салмония?
Маленькая человеческая рука состязается с природой».
Содержащееся в этом тексте упоминание о «малом стекле», т. е. телескопе, дает основание отнести его к XVII в. *Сиракузский старик* — скорее всего Архимед, весьма популярный в эту эпоху.— *231.*

[29] Если Богу угодно, чтобы не было зла, то почему он не запрещает его?
Ведь все равно, будет ли он сам виновником, или творцом, зла,
Или допустить, чтобы его прекраснейшее творение предавалось преступным порокам,
Хотя он мог этому воспрепятствовать? Ибо если бы всемогущему было угодно, то он мог бы
Все сделать невинным, дабы не извращалась святая воля
И рука не была осквернена чем-либо недостойным.
Таким образом, сам Господь, взирающий с высоты, уготовил зло.
Он допускает его и одобряет его свершение, как если бы сам творил его.
Ведь он сам создал зло, если того, что мог бы отвратить,
Не устраняет, а, долго сохраняя, позволяет ему умножаться (лат.).— *233.*

[30] злое начало; холодное начало (лат.).— *233.*

[31] Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему.
Овидий. Метаморфозы VII 20—21.— *235.*

[32] «Восстановление всех» (греч.). См. прим. 12 к с. 140.— *236.*

[33] Жестоко то милосердие, когда кому-либо желают несчастья, чтобы затем проявить по отношению к нему милосердие (лат.).— *242.*

[34] О благ[одеяниях], кн. 6. гл. 36, 37 (лат.).— *242.*

[35] «Предопределенный вор, О предопределенном воре» (лат.; голл.).— *243.*

[36] Вор перед судом (лат.).— *243.*

[37] Хрисипп изо всех сил старается доказать, что всякая «аксиома» или истинна, или ложна. Эпикур опасается, что если согласиться с этим, то придется согласиться и с тем, что все, что происходит, происходит в силу судьбы, потому что если одно из двух извечно истинно, то оно также достоверно, а если достоверно, то также необходимо. Таким образом, считает он, утверждается и необходимость и судьба. А Хрисипп точно так же боится, что если он не будет поддерживать мнение, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно, то ему не удержать и утверждения, что все происходит в силу судьбы и от вечных причин будущих вещей (пер. М. И. Рижского // *Цицерон.* Философские трактаты. М., 1985. С. 307).— *246.*

[38] «О природе богов», кн. 1 (лат.).— *246.*

[39] Письмо 4. Кн. 9 «К друзьям»: «Ты должен знать, что в отношении возможного я согласен с Диодором. Поэтому если ты намерен прийти, то знай, что необходимо, чтобы ты пришел. Если же не намерен, то нет и необходимости в твоем приходе. Теперь смотри, какое решение тебе больше нравится: Хрисиппа ли, или то, которое предлагает нам Диодор» (лат.; греч.).— *247.*

[40] Берегись же, Хрисипп, как бы тебе не проиграть своего дела, тут у тебя будет великий спор с очень сильным диалектиком Диодором... Ибо он говорит, что только то может совершиться, что или истинно, или должно стать истинным. И то, что состоится в будущем, необходимо должно состояться... А ты, Хрисипп, говоришь, что может состояться и то, что не состоится. Например, может развиться эта гемма, хотя этого никогда и не произойдет. Ты считаешь, что не необходимо было, чтобы Кипсел стал править в Коринфе, хотя это за тысячу лет было предсказано оракулом Аполлона... По мнению Диодора, только то́ может произойти, что либо истинно в настоящем, либо будет истинным в будущем. Утверждать так,— значит утверждать, что не происходит ничего такого, что не было необходимо, и что все, что может произойти, или уже произошло, или произойдет в будущем. А это значит, что не более возможно изменить истинное в ложное из того, что произойдет в будущем, чем из того, что уже произошло. Но в отношении уже происшедшего эта невозможность очевидна, а в отношении будущего, поскольку оно скрыто от нас, это неясно. Так, применительно к человеку, которого постигла смертельная болезнь, истинным будет: «Этот человек умрет от этой болезни». Но то же самое, если это истинно сказано о человеке, на котором сила болезни не так отразилась, все же должно произойти. И выходит, что и в будущем также ничего невозможно изменить из истинного в ложное» (см.: *Цицерон.* Философские трактаты. С. 303, 305).— *247.*

[41] об этом; об этом предмете удивительно писал Хрисипп (греч.).— *248.*

[42] «О размещении частей речи» (греч.).— *248.*

[43] Не все прошлое по необходимости есть истинное, как признают это последователи Клеанфа (греч.; лат.).— *248.*

[44] по условию (лат.).— *249.*

[45] *Санский собор* французского духовенства (на нем присутствовал и король Франции Людовик VII) состоялся в 1140 г. На нем были осуждены все произведения «рыцаря диалектики» *Пьера Абеляра* (главным вдохновителем этого осуждения был весьма влиятельный мистик Бернар Клервосский).— *249.*

[46] признает у Бога мышление, но не разум (лат.).— *251.*

[47] Где он говорит хорошо, никто не скажет лучше (лат.).— *251.*

[48] Где он сказал плохо, никто не скажет хуже (лат.).— *251.*

[49] вовне (лат.).— *253.*

[50] в начале (лат.).— *255.*

[51] где основанием становится воля (лат.).— *258.*

[52] «Божественный фециал» (лат.). *Фециалами* назывались члены коллегии из 20 жрецов в Древнем Риме.— *258.*

[53] искомое (греч.); желаемое (лат.).— *261.*

[54] допущенные к рассмотрению (лат.).— *262.*

[55] страшиться там, где нет страха (лат.).— *264.*

[56] Меньшее добро имеет природу зла (лат.).— *266.*

[57] Никола Мальбранш.— *273.*

[58] Выше в этом же параграфе сам Лейбниц изложил содержание данного отрывка из Авла Геллия, в котором излагаются в латинском переводе мысли Хрисиппа из 4-й книги его сочинения «О провидении», в частности сомнение, «возникают ли болезни людей от природы».— *278.*

[59] И будет осмеян кифаред, ошибающийся постоянно на одной и той же струне («Наука поэзии» 355—356).— *279.*

[60] о наибольших и наименьших [величинах] (лат.).— *279.*

[61] «Католический Евклид» (лат.).— *280.*

[62] Если к подобному прибавить подобное, то и получим подобное (лат.).— *280.*

[63] Если к подобным подобным образом прибавить подобное, то и результаты будут подобными (лат.).— *280.*

[64] Не только подобные, но и приложенные подобным же образом (лат.).— *280.*

[65] Благоразумному правителю свойственно терпеть частичный недостаток благости, дабы возникло приращение благости в целом (Фома. «Против язычников», кн. 2, гл. 71) (лат.).— *281.*

[66] Никакой закон не удовлетворяет всех: требуется только, чтобы он приносил пользу большинству и в наибольшей мере (Катон у Ливия. Кн. 34, в начале) (лат.).— *282.*

[67] Есть два основания, почему должно принимать с нежностью все то, что с тобой случается. Одно: с тобой случилось, тебе назначено и находилось в некотором отношении к тебе то, что увязано наверху со старшими из причин. Другое: что относится к каждому в отдельности, также является причиной благоденствия, свершения и ... самого суще-

ствования того, что управляет целым (лат.). Перевод дан по изд.: *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. Л., 1985. С. 25.— *282.*

[68] Следует любить (лат.; греч.).— *282.*

[69] внемировой разум (лат.).— *283.*

[70] сверхмировой (лат.).— *283.*

[71] Лучше давать, чем получать (лат.).— *283.*

[72] «О гражданине» (лат.). Первое издание этого произведения опубликовано в Париже в 1642 г., второе — в Амстердаме в 1647 г.— *284.*

[73] состояние в условиях законности за естественное (лат.).— *284.*

[74] до величайщего, до всего (лат.).— *288.*

[75] потому что судьба запрещает мне это (лат.).— *288.*

[76] Если бы она не ошиблась, сделала бы меньше (лат.). Вероятно, строка из Овидия.— *295.*

[77] Если это благоугодно вышним, нечестиво доискиваться большего (лат.).— *296.*

Часть третья

[1] Наказание есть зло страдания, налагаемое за злодеяние (лат.).— *297.*

[2] Мы сами
бываем причиной наших несчастий (лат.).
Вероятно, стих из Овидия.— *297.*

[3] Письмо 276 к Евгению, III: «Обнаруживается величайший порядок, когда в нем иногда возникает небольшой беспорядок» (лат.).— *298.*

[4] разлившимся маслом (лат.).— *299.*

[5] поскольку невозможно, чтобы невинный был несчастным под праведным Богом (лат.).— *302.*

[6] Трижды блаженны — когда б они счастье свое сознавали!
Вергилий. Георгики II 458 (пер. С. Шервинского).— *302.*

[7] Первое проявление мудрости
состоит в удалении от глупости (лат.).— *302.*

[8] Для меня достаточная похвала, если меня не будут порицать (лат.).— *303.*

[9] Счастливы те, кто вещей познать сумели основы,
Те, кто всяческий страх и Рок, непреклонный к моленьям,
Смело повергли к ногам.
Вергилий. Георгики II 490—492 (пер. С. Шервинского).— *304.*

[10] Что может случиться с кем-либо, то может случиться и с каждым (лат.).— *305.*

[11] Возвышается, как согреваемая солнцем башня среди хижин (лат.).— *305.*

[12] Столь велик, как Эрикс, как Атос и отец Апеннин,
Вознося свою снегом покрытую вершину к небесам (лат.).—*305.*

[13] *Гимнософистами* (букв. «голые мудрецы») в древнегреческих источниках называли индийских жрецов — брахманов.— *305.*

[14] у смертных больше благ, чем бедствий (греч.; лат.).— *306.*

[15] которые внушены боговдохновенным сердцем (лат.; греч.).— *306.*

[16] «О благод[еяниях]», кн. 4, гл. 5 (лат.).— *306.*

[17] Фортуна, повелевая нам жить и протягивая нам кубок,
Примешивает три части зла к одной части добра (лат.).— *306.*

[18] «О божественных установлениях», кн. 3, гл. 18 (лат.).— *307*

[19] Циц[ерон]. Тускул[анские беседы], кн. I (лат.).— *307.*

[20] «О пользе, вытекающей из несчастий»; «О тайных благодеяниях Бога» (лат.).— *308.*

[21] Этот над родиной власть за золото продал тирану
Или законы за мзду отменял и менял произвольно.
«Энеида» VI 621—622 (пер. С. Ошерова).— *308.*

[22] Рукоплещите (лат.).— *309.*

[23] Рукоплещите и отдавайтесь веселью (греч.).— *309.*

[24] «Врачеватель колеблющихся» (лат.). Более точное название сочинения Маймонида — «Путеводитель колеблющихся».— *309.*

[25] для проповеди (лат.).— *311.*

[26] Имеется в виду схоластик XII в. Петр Ломбардский, автор «Четырех книг сентенций», в которых на основе Библии и сочинений отцов церкви дано систематическое изложение католического вероучения.— *312.*

[27] В § 60 его «Теологических мест», там, где говорится об аде (лат.).— *313.*

[28] «О вере» (лат.).— *313.*

[29] раз не прекращается грех, не может прекратиться и наказание (лат.).— *313.*

[30] Некоторые говорят, и их ответ мне нравится: поскольку грешники в аду всегда будут грешить, постольку будут всегда наказуемы (лат.).— *313.*

[31] И не удивительно, что осужденные будут всегда страдать, ведь они будут беспрестанно возносить хулу [на Бога], и, поскольку они, таким образом, будут постоянно грешить, постоянно будут и наказываться (лат.).— *313.*

[32] Но всемогущий отец в своем возмущенье,
Что какой-то смертный вышел из адского мрака к свету жизни,
Молнией низверг самого изобретателя такого средства
И такого искусства, рожденного Фебом, в волны Стикса (лат.).— *316.*

[33] лучшего разумения (лат.).— *316.*

[34] «Руководство». Гл. 112 (лат.).— *316.*

[35] не более (лат.).— *316.*

[36] на собственный счет (греч.).— *317.*

[37] В русском синодальном издании Библии в Первой книге Царств 22-я гл. отсутствует.— *318.*

[38] Но добрый никогда не позволит совершиться злу, за исключением того случая, когда Всемогущий сможет из зла извлечь добро (лат.).— *318.*

[39] В русском синодальном издании — Быт. 1, 27.— *318.*

[40] Платон называл страсть приманкою зла (лат.).— *319.*

[41] Августин. О своб[одном] произв[олении], кн. 1, гл. 2 (лат.).— *323.*

[42] «О бытии буквально», гл. 15; «Против манихеев», гл. 36 (лат.).— *323.*

[43] Необходимо самым твердым образом верить, что праведный и благой Бог не мог заповедать чего-либо невозможного (Кн[ига] о прир[оде] и благ[одати], гл. 43, 69). Никто не согрешает в том, от чего не может уберечься (О своб[одном] произв[олении], кн. 3, гл. 16,17; Исправл[ения], кн. 1, гл. 11, 13, 15) (лат.).— *323.*

[44] Никто не может быть несчастным под праведным Богом, если он того не заслуживает (кн. 1, гл. 32).— *323.*

[45] Письмо к Гиларию Цезаравгустану.— *323.*

[46] Он получал помощь, посредством которой мог и без которой обойтись не хотел, но не получал помощи, которой хотел (Кн[ига]о пор[че], гл. 11 и гл. 10, 12) (лат.).— *323.*

[47] «К Симпл[ицию]», кн. 1, вопр. 2 (лат.).— *323.*

[48] Свободная воля не до такой степени погибла в грешнике, чтобы через нее не грешили преимущественно все те, кто грешит с удовольствием (К Бонифац[ию], кн. 1, гл. 2, 3) (лат.).— *323.*

[49] не индивидуумов из рода, а род из индивидуумов (лат.).— *324.*

[50] Предопределение святых есть не что иное, как предвидение и предуготовление божественных благодеяний, которыми, без сомнения, могли бы спастись те, кто спасется (Кн[ига] о стойкости, гл. 14) (лат.).— *324.*

[51] «Кн[ига] о предопред[елении]», гл. 8; «Кн[ига] о благодати», гл. 13, 14 (лат.).— *324.*

[52] Если обоих одинаково сильно любим, то никому из них ничего не дадим. Поэтому, если кого-либо не предпочитаем, по необходимости поступаем сообразно с этим (К Галатам, в гл. 5) (лат.).— *324.*

[53] Ничто не находится в нашей власти до такой степени, как сама воля, ибо, как только захотим, она уже готова (О своб[одном] произв[олении], кн. 3, гл. 3; О граде Божием, гл. 10) (лат.).— *325.*

[54] Или воли вовсе нет, или она должна быть названа свободной (разд[ел] 1, 3, гл. 3) (лат.).— *325.*

[55] Весьма безрассудно утверждать, что когда мы желаем быть блаженными, то это не свойство нашей воли (свободы), потому что не желать этого мы совершенно не можем, не знаю, по какому доброму расположению природы. И мы не смеем сказать, что Богу присуща справедливость не по воле (свободе), а по необходимости, потому что он не может хотеть грешить. Так как не можем грешить, должен ли Бог отказаться по этой причине от свободной воли? (О природе и благодати, гл. 46, 47, 48, 49) (лат.).— *325.*

[56] Они будут действовать, чтобы действовать, а не так, чтобы самим ничего не делать (лат.).— *325.*

[57] Ты борешься тщетно, Медея,—
Молвит,— не знаю, какой, но препятствует бог.
Овидий. Метаморфозы VII 11—12 (пер. С. Шервинского).— *329.*

[58] Но против воли гнетет меня новая сила. Желаю
Я одного, но другое твердит мне мой разум. Благое
Вижу, хвалю, но к дурному влекусь.
Овидий. Метаморфозы VII 19—21 (пер. С. Шервинского).— *329.*

[59] ... То боги ли жар нам в душу вливают, [О, Эвриал,]
Или влеченье свое представляется каждому богом?
Вергилий. Энеида IX 184—185 (пер. С. Ошерова.).— *329.*

[60] «О действующем божественном провидении» (лат.).— *329.*

[61] Ибо если Бог возбуждает самое желание, то, чем сильнее он его возбуждает, тем сильнее мы желаем; а когда мы совершаем желаемое, то именно это больше всего в нашей власти (лат.).— *330.*

[62] скажи, почему здесь (лат.).— *330.*

[63] Воля не может быть принуждаема (лат.).— *332.*

[64] Астрологический рок (лат.).— *333.*

[65] Самопроизвольно то, начало чего заключено в действующем (лат.).— *333.*

[66] *Верг[илий].* Эн[еида], кн. VI, ст. 470:
И стала, в лице не меняясь,
Твердая, словно кремень иль холодный мрамор марнесский.
(пер. С. Ошерова).— *339.*

[67] Ты даешь войска, совет и твоих богов (лат.).— *341.*

[68] Химера породила новую химеру (лат.).— *344.*

[69] Но что они никуда от линии строго отвесной
Не уклонятся ничуть — разве кто-нибудь это усмотрит?
Если ж движения все непрерывную цепь образуют
И возникают одно из другого в известном порядке,
И коль не могут путем отклонения первоначала
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
Чтобы причина не шла за причиною испокон века,
Как у созданий живых на земле, не подвластная року,
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Чтó позволяет идти, куда каждого манит желанье,
И допускает менять направленье не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?
Ибо сомнения нет, что во всем этом каждому воля
Служит начальным толчком и по членам движенья проводит.
«О природе вещей» (пер. с лат. оригинала Ф. А. Петровского).— *344.*

[70] самодвижущееся (греч.).— *345.*

[71] быть приведенной в действие, чтобы действовать (лат.).— *345.*

[72] Лошади несут ездока и колесница не повинуется вожжам (лат.). Вероятно, строка из Овидия.— *347.*

[73] См. прим. 17 к с. 217.— *349.*

[74] «Атт[ические] ноч[и]». Кн. 6, гл. 2 (лат.).— *349.*

[75] О, святая мать природа, ты вечный порядок вещей (лат.).— *360.*

[76] ... Тенистый ясень породил народы,
И сильный мальчик появился от плодоносной ольхи (лат.).— *360.*

[77] См. третье Приложение.— *365.*

[78] «Соотв[етствие]», с. 318 и сл. (лат.).— *367.*

[79] «Приятное согласие» (лат.).— *367.*
[80] Но тебя, о, Фортуна,
Мы делаем богиней и помещаем на небе (лат.).— *368.*
[81] Кто может предвидеть грядущее, у которого нет какой-либо причины или какого-нибудь признака, предвещающего, что оно будет? (лат.).— *368.*
[82] Ничто до такой степени не противно разуму и постоянству, как фортуна, согласно которой со мной приключается нечто такое, что, по-видимому, и сам Бог не в состоянии знать, является ли происшедшее случайным или произвольным. Ведь если он знает это, то оно определенно наступит, если же оно наступит, то уже нет никакой фортуны (лат.).— *368.*
[83] Но фортуна существует, и поэтому нельзя предвидеть грядущего (лат.).— *368.*
[84] отсюда следует, что боги все знают, потому что все ими определено (лат.).— *368.*
[85] «О непринужденной свободе» (лат.).— *370.*
[86] «Янсений, осужденный томистами, защищавшими действенность благодати самой по себе» (лат.).— *370.*
[87] Справа Сцилла тебя там ждет, а слева — Харибда.
Вергилий. Энеида III 420 (пер. С. Ошерова).—*371.*
[88] «Кальвинизм — религия диких зверей» (лат.).— *374.*
[89] определение к чему-либо, сообразное с качеством действия, допустимо, но не по своей субстанции (лат.).— *374.*
[90] отсечение малькута от остальных растений (лат.).— *374.*
[91] государства в государстве (лат.).— *375.*
[92] «Лишение силы «Богословско-политического трактата» посредством геометрически расположенных доказательств того, что природа не есть Бог, противоположное чему утверждается только в упомянутом трактате» (лат.). Книга *Я. Бреденбурга* была одним из многих опровержений «Богословско-политического трактата» *Спинозы.* Однако «геометрическим способом» написана «Этика» Спинозы, а не данный трактат. Бреденбург же, поддавшись влиянию критикуемого им философа, отождествлявшего бога с природой, пытается опровергнуть и это произведение Спинозы (написанное до «Этики») заимствованным в ней «геометрическим способом».— *375.*
[93] «Раскрытые тайны атеизма» (лат.).— *376.*
[94] «Философское противоборство между божественной и природной истиной против принципов И. Б.» (лат.).— *376.*
[95] «Латинский Сербат Сартензий» (лат.).— *376.*
[96] «Особая книга о праве духовных лиц, написанная Луцием Антиститом Константином» (лат.).— *377.*
[97] «О трех великих обманщиках — Герберте Черберийском, Гоббсе и Спинозе» (лат.). Эта книга кильского профессора теологии Христиана Кортхольта вышла в 1680 г.— *378.*
[98] Как при состязании в беге нет границ для уклоняющихся от прямого пути, так нет в мире и природы зла (лат.).— *379.*
[99] всегда текут, никогда не пребывают (лат.).— *380.*
[100] «Анализ по Евклиду» (лат.).— *381.*

[101] «Дисп[утации]» Арриаги, 6, Физ[ика], разд. 9 и в особенности разд. 3 (лат.).— *383.*
[102] У небытия нет никаких акциденций, из действия следует бытие (лат.).— *384.*
[103] «Приятное согласие человеческой свободы» (лат.).— *384.*
[104] в смысле обоснованности (лат.).— *384.*
[105] в смысле предшествующего обоснования (лат.).— *385.*
[106] «Изгнанные акциденции» (лат.).— *386.*
[107] Вторичные причины действуют в силу первой (лат.).— *386.*
[108] См. прим. 10 к с. 68.— *393.*
[109] Далее, используя диалогическую форму, которой придерживались *Лоренцо Валла* и другие гуманисты, Лейбниц дает популярное изложение основных идей «Теодицеи».— *393.*
[110] Бедняком и изгнанником уйдешь ты из разгневанного града (лат.). Вероятно, строка из Овидия.— *395.*
[111] Не надейся мольбами к Богу переменить свою судьбу (лат.).— *396.*
[112] Как она обычно появлялась
Со свойствами и величием небожителей (лат.).— *398.*
[113] Солнце сияет свое, и свои загораются звезды.
Вергилий. Энеида VI 641 (пер. С. Ошерова).— *399.*

ПРИЛОЖЕНИЯ

Краткое изложение спора, сведенного к силлогистической форме
Abregé de la controverse reduite à des argumens en forme

[1] во 2-й книге «Сентенций», дист[инкция] 32, вопр[ос] 1, ст[атья] 1 (лат.).— *403.*
[2] в частности и в существенных свойствах. Фом[а], 1, вопр[ос] 19, ст[атья] 6 (лат.).— *408.*
[3] «Против Перкинса» (лат.).— *408.*
[4] «К Симплицию», кн. I, вопр[ос] 2 (лат.).— *409.*
[5] От него исходит не то, что человек становится худшим, а только то, что он не становится лучшим (лат.).— *409.*

Размышления о сочинении г-на Гоббса, опубликованном на английском языке, о свободе, необходимости и случайности
Reflexions sur l'ouvrage que m. Hobbes a publié en anglois, de la liberté, de la necessité et du hazard

Об обстоятельствах написания сочинения Гоббса, о котором здесь идет речь, см. выше (§ 72 основной части). В начале данного Приложения Лейбниц дает дополнительные сведения.
[1] «Треногий Гоббс» (англ.).— *415.*
[2] См. прим. 36 к с. 175.— *419.*
[3] Ион. 3, 4.— *423.*
[4] Великих хвалим легко, добрых — охотно (лат.).— *424.*

Замечания на книгу о начале зла, изданную недавно в Англии
Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre

В этом Приложении Лейбниц рассматривает книгу английского теолога, архиепископа Дерри (и Дублина) Уильяма Кинга (1650—1729) «De origine mali», вышедшую в Лондоне в 1702 г. Основная проблематика книги Кинга в общем совпадает с проблематикой «Теодицеи» — каким образом разрешить антиномию между наличием в мире зла и существованием всемогущего и благого бога. Хотя в книге Кинга нет стремления решить эту антиномию философскими средствами, но ее теологические идеи перекликаются с идеями «Теодицеи», что ясно из содержания данного Приложения.
[1] Если бы Трою можно было защитить десницей,
Она была бы ею защищена (лат.).
Возможно, стих из «Энеиды» Вергилия.— *429.*
[2] чистая доска (лат.).— *431.*
[3] по установлению (лат.).— *431.*
[4] Лейбниц говорит о своей статье «Размышления о познании, истине и идеях». См. т. 3 наст. изд., с. 101—106.— *431.*
[5] Неточная цитата из произведения Лукреция «О природе вещей» (II 180—181):
Nequaquam nobis divinitus esse creatam
Naturam mundi: tanta stat praedita culpa.
Что не для нас и отнюдь не божественной волею создан
Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков.
(Пер. Ф. А. Петровского).— *434.*
[6] Дабы никакая страна не была лишена своих живых существ (лат.). Вероятно, также строка из данной поэмы Лукреция.— *435.*
[7] от нас (греч.).— *443.*
[8] Желают этого, но не находят (лат.).— *447.*
[9] И незначительная былинка свидетельствует, что Бог существует (лат.).— *457.*
[10] Влюбленные сами создают себе сновидения (лат.).— *459.*
[11] Коим мщение приятнее, чем сама жизнь (лат.).— *460.*
[12] Чем больше гибели, тем меньше сожаления (исп.).— *465.*

Оправдание Бога на основании его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями
Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam

Это произведение было опубликовано одновременно с «Теодицеей» (у издателя И. Тройеля). Тот факт, что оно не упомянуто в Предисловии к «Теодицее», написанном после этого произведения (вместе с тремя упомянутыми здесь Приложениями), свидетельствует о том, что «Оправдание Бога...» явилось завершением всей работы. Оно написано на

латинском языке и представлиет собой как бы конспект всей «Теодицеи». Многие идеи «Теодицеи» изложены здесь более сжато и ясно. Таким образом, «Оправдание Бога...» нельзя считать четвертым Приложением к «Теодицее». Конспективно излагая ее идеи, оно в некоторых своих параграфах содержит и новые мысли. Перевод этого произведения с латинского языка был осуществлен Ф. А. Смирновым и опубликован в «Избранных философских сочинениях» Лейбница под ред. В. П. Преображенского. М., 1958. С. 253—297. Для наст. изд. перевод сверен с оригиналом Б. С. Кагановичем по изд.: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Bd VI. S. 437—462.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН И ЛИТЕРАТУРНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Лейбниц Г. В.

Л42 Сочинения в 4 т. : Пер. с франц. Т. 4/Редкол.: Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др. Ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — М.: Мысль, 1989.— 554, [2] с., I л. портр.— (Филос. наследие; Т. 108).

ISBN 5-244-00371-2

В настоящий том вошло одно из главных произведений Г. В. Лейбница — «Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла», в котором раскрываются важнейшие категории его философской системы.

Для специалистов-философов, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных вузов.

Л $\frac{0301030000\text{-}102}{004(01)\text{-}89}$ подписное

ББК 87.3

Научно-исследовательское издание

Лейбниц Готфрид Вильгельм

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том 4

Редактор *В. П. Гайдамака*
Младший редактор *К. К. Цатурова*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Л. П. Гришина*
Корректор *С. С. Новицкая*

ИБ № 3850

Сдано в набор 04.10.88. Подписано в печать 11.07.89. Формат $84\times108^1/_{32}$. Бумага кн.-журн. имп. Обыкн. нов. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 29,5 с вкл. Усл. кр.-отт. 29,45. Учетно-издательских листов 33,78 с вкл. Тираж 62 750 экз. Заказ № 1783. Цена 2р. 60 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького при Госкомпечати СССР. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «[illegible]»